

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

ΔΙΜΗΝΙΑΙΟΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΝ
ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΝ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ

ΟΡΓΑΝΟΝ ΤΗΣ
ΙΕΡΑΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΕΩΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΡΑΒΕΙΟΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ
ΕΤΟΣ 95
ΤΕΥΧΟΣ 846
ΜΑΪΟΣ -ΙΟΥΝΙΟΣ 2012

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ

Βογατσικοῦ 7, 546 22 (ἢ Τ.Θ. 10335, 541 10) Θεσσαλονίκη

ΙΔΡΥΘΗ ΕΝ ΕΤΕΙ 1917
ΥΠΟ ΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ (†)

ΕΚΔΟΤΗΣ-ΙΔΙΟΚΤΗΤΗΣ
ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΗΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
κ.κ. ΑΝΘΙΜΟΣ

ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ
Πρωτοπρ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΣΤΑΜΚΟΠΟΥΛΟΣ, ἐπικ.καθ.

ΕΠΙΜΕΛΗΤΗΣ-ΣΥΝΤΑΚΤΗΣ
ΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΣ ΚΟΝΤΑΚΗΣ, καθηγητής

ΣΥΝΔΡΟΜΑΙ
ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΥ: 20 εὐρώ ΕΞΩΤΕΡΙΚΟΥ: 40 δολλάρια Η.Π.Α.
ΑΞΙΑ ΤΟΜΩΝ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΩΝ ΕΤΩΝ: 20 εὐρώ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ISSN 1011-3010

Ἀφιερωματικό τεῦχος στήν ἐπέτειο τῶν 100 ἔτων ἀπό τήν ἀπελευθέρωση τῆς Θεσσαλονίκης

Ὁ Παναγιώτατος Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης κ. Ἄνθιμος καί ἡ συντακτική ἐπιτροπή του Θεολογικοῦ Περιοδικοῦ «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς» τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης καλοῦν ἱστορικοῦς, θεολόγους, φιλολόγους καί ἄλλους ἀκαδημαϊκούς καί ἐρευνητές νά ὑποβάλουν ἐργασίες πρός δημοσίευση στό τεῦχος Νοεμβρίου-Δεκεμβρίου 2012, μέ ἀριθμ. 851. Τά θέματα τῶν ἐργασιῶν πρέπει νά ἀφοροῦν:

- Νεώτερη ἱστορία τῆς περιοχῆς τῆς Θεσσαλονίκης
- Μακεδονικό ἀγώνα.
- Ἁγίους καί ὁσιακές μορφές οἱ ὁποῖες σχετίζονται μέ τή Θεσσαλονίκη στή νεώτερη ἱστορία της.
- Ἐξέλιξη καί ἱστορία Ἱερῶν Μητροπόλεων και Ἱερῶν Ναῶν τῆς Μητροπολιτικῆς Περιοχῆς τά τελευταῖα 100 ἔτη.
- Ἱστορία τῆς ἀρχιτεκτονικῆς καί τῆς ναοδομίας. Ἱεροί Ναοί τῆς περιοχῆς τῆς Θεσσαλονίκης
- Μεταβολή τῶν κοινωνικῶν δομῶν τά τελευταῖα ἑκατό ἔτη.
- Οἰκονομικές ἐξελίξεις.
- Σημαντικούς Μητροπολίτες, κληρικούς καί ἀκαδημαϊκούς δασκάλους καί θεολόγους τῆς Θεσσαλονίκης τῶν 100 ἐτῶν.

Τά κείμενα θά πρέπει νά δίνονται σέ μορφή Word, OpenOffice, μέ τίς υποσημειώσεις καί σέ ξεχωριστό ἀρχεῖο. Νά εἶναι γραμμένα στό πολυτονικό καί οἱ εἰκόνες πού τά συνοδεύουν νά εἶναι ἀσπρόμαυρες μέ τόνους τοῦ γκρί, νά βρίσκονται σέ ξεχωριστά ἀρχεῖα τύπου tiff, μέ ἀνάλυση 300dpi.

Κείμενα θά γίνονται δεκτά μέχρι 31 Ὀκτωβρίου 2012 καί μόνο ἐφόσων τηροῦνται οἱ ἀνωτέρω προϋποθέσεις.

Dr. Heinz Warnecke
πρ. Κοσμήτορος
Καθηγητοῦ τοῦ Γερμανικοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἀρμενίας

Ἕνα χωρίο τοῦ ἱστορικοῦ Προκοπίου μέ ἀναφορά στήν Μελίτη τῶν Πράξεων τῶν Ἀποστόλων καί ἡ σημασία του.

Μετάφραση ἀπό τά γερμανικά:
Δρ. Λέων Μπράνγκ, Καθηγητής Σχολῆς Μωραΐτη Ἀθηνῶν

Ὁ ἱστορικός Προκόπιος κάνει μία λεπτομερῆ ἀναφορά στήν πολεμική ἐκστρατεία τῶν Βυζαντινῶν ἐνάντια στούς Ὀστρογότθους στήν Ἰταλία (540-550 μ.Χ.). Γιά νά στηρίξει τό στρατηγό Λιβέριο, ὁ ὁποῖος ἦταν ἐπικεφαλῆς μιᾶς πολεμικῆς μοίρας στόν ἀγώνα ἐναντίον τῶν Ὀστρογότθων στή Σικελία, ὁ Ἀρταβάνης ἔπλευσε μέ τά πλοῖα του ἀπό τό νησί τῆς «Κεφαλληνίας» «ἀμέσως πάνω στή θάλασσα» δυτικά πρός τίς «Συρακοῦσες»[1]. Πράγματι ἡ συντομότερη καί συνηθισμένη θαλάσσια διαδρομή ἀπό τήν Ἑλλάδα στή Σικελία περνοῦσε ἀπό τό νησί τῆς Κεφαλληνίας[2], τό ὁποῖο, ὅπως τονίζει ὁ ἱστορικός Πολύβιος, «βρίσκεται» δυτικότερα ἀπό ὅλα «πρός τό Σι-

1. *Προκ.* 7,11, 12-14.
2. ποιοῦσαν τήν Κεφαλληνία ὡς ἐφαλτήριο γιά τήν «ἀποστολή ἀποίκων» στή Σικελία: «δέν μπορεῖ νά παραγνωριστεῖ ὅτι γιά τήν κοντινότερη σύνδεση ἀνάμεσα στήν Κόρινθο καί τήν πιό ἀνθηρή ἀποικία της -τίς Συρακοῦσες-τό δυτικότερο λιμάνι τῆς Κεφαλληνίας, ἡ Πάλη (κορινθιακή ἀποικία), ἀποτελοῦσε τό ὀχυρό μέ τά μεγαλύτερα πλεονεκτήματα» (Partsch 40).

κελικό Πέλαγος»[3].

Ἐπομένως, ὁ Ἀρταβάνης στή διαδρομή του ἀπό τήν Κεφαλληνία πρός τή Σικελία πέρασε τό Σικελικό ἤ Ἰόνιο Πέλαγος. Βέβαια ὁ Προκόπιος ἀναφέρει, ὅτι ὁ Ἀρταβάνης, ξεκινώντας ἀπό τή Κεφαλληνία, πέρασε τόν «Ἀδρία»[4]. Δέν πρόκειται ὅμως γιά λάθος, διότι στήν ἀρχαιότητα ὄχι μόνο ἡ σημερινή Ἀδριατική, δηλαδή ἡ θαλάσσια περιοχή ἀνάμεσα στήν Ἰταλία καί τή Δαλματία, ἔφερε αὐτό τό ὄνομα ἀλλά καί τό Ἰόνιο Πέλαγος ἀνάμεσα στήν Ἑλλάδα καί τήν Καλαβρία ἤ Σικελία, πού ὀνομαζόταν καί «ἐξωτερικός Ἀδρίας»[5]. Ἔτσι λ.χ. καί οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων ὀνομάζουν τή θάλασσα ἀνάμεσα στήν Ἑλλάδα καί τήν Ἰταλία «Ἀδρία»[6].

Ἐνῶ διέσχιζαν τή θάλασσα τά πλοῖα τοῦ Ἀρταβάνη ἔπεσαν σέ μία δυνατή ἀνεμοθύελλα, ἔτσι ὥστε στά πληρώματα δημιουργήθηκε ὁ φόβος, ὅτι θά ναυαγοῦσαν στίς ἀκτές τῆς Καλαβρίας καί ἐκεῖ θά ἔπεφταν στά χέρια τῶν ἐχθρῶν[7]. Αὐτή ἡ καταστροφή ὅμως δέν ἐπῆλθε, ἐπειδή ὁ θυελλώδης ἄνεμος ἄλλαξε κατεύθυνση μέ ἀποτέλεσμα, ἐκεῖνα τά πλοῖα πού δέν εἶχαν βυθιστεῖ στήν ἀνοιχτή θάλασσα νά παρασυρθοῦν πάλι πίσω στήν Πελοπόννησο[8]. Στήν ἀναφορά του ὁ Προκόπιος τονίζει ὅμως, ὅτι «ἕνα πλοῖο», ἡ ναυαρχίδα τοῦ Ἀρταβάνη, παρασύρθηκε μέ σπασμένο τό κατάρτι σέ ἕνα νησί πού ἔφερε τό ὄνομα «Μελίτη»[9].

Ἐπειδή ὁλόκληρος ὁ στόλος ἐξαιτίας τῆς φοβερῆς ἀνεμο-θύελλας παρασύρθηκε ἀπό τόν θαλάσσιο χῶρο τῆς Νότιας Ἰταλίας νοτιοανατολικά πρός τήν Πελοπόννησο, τό πλοῖο τοῦ Ἀρταβάνη κατέληξε συνεπῶς σέ ἕνα ἀπό τά νησιά τῆς Δυτικῆς Ἑλλάδας, πού βρίσκεται μπροστά ἀπό τήν Πελοπόννησο. Μπορεῖ νά ἐννοεῖται μόνο τό μεγάλο καί μέ ἔντονο διαμελισμό νησί τῆς Κεφαλληνίας, τῆς ὁποίας ὁ κεντρικός κορμός ἀπό τήν πρώιμη ἀρχαιότητα ἔφερε τό ὄνομα «Μελί-

3. *Πολ.* 5, 3· τοῦ ἰδίου 21, 26: Κατά τή διάρκεια τοῦ Καρχηδονιακοῦ πολέμου «ὁ Λίβυρτος, γιός τοῦ Πετραίου, καραδοκοῦσε καί παρεκώλυσε τούς ἀπεσταλμένους τῶν Αἰτωλῶν στό ταξίδι τους πρός τή Ρώμη κοντά στό νησί τῆς Κεφαλληνίας».

4. *Προκ.* 7, 11, 14

5. Treidler 88 ἑ. (μέ μαρτυρίες ἀπό τήν ἀρχαιότητα). Πρβλ. Warnecke, Paulus 69-74.

6. *Πράξ.* 27, 27.

7. *Προκ.* 7, 11, 15.

8. *Προκ.* 7, 11, 16.

9. *Προκ.* 7, 11, 17.

τη»[10]. Στό νησί αὐτό μέ τό ὄνομα «Μελίτη»[11] ναυάγησε τό 59 μ.Χ. καί ὁ Ἀπόστολος τῶν Ἐθνῶν Παῦλος, ὅπως ἀναφέρουν διεξοδικά οἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων[12].

Παρόλα αὐτά στήν ἔρευνα μέχρι τώρα γίνεται ἀποδεκτή ἡ ὑπόθεση, ὅτι μέ τή «Μελίτη» πού ἀναφέρει ὁ Προκόπιος ἐννοεῖται τό νησί τῆς Νότιας Δαλματίας Μλιετ (Meleda)[13], πού ἔφερε ἐπίσης τό ὄνομα «Μελίτη»[14]. Ἡ θέση αὐτή βασίζεται ἀποκλειστικά στό σημεῖο, ὅτι ὁ στόλος τοῦ Ἀρταβάνη κατά τή διαδρομή ἀπό τήν Ἑλλάδα πρός τή Σικελία παρασύρθηκε ἐξαιτίας τῆς ἀνεμοθύελλας ἀρχικά πρός τήν κατεύθυνση τῆς «Καλαβρίας»[15], μέ τήν ὁποία στήν ὄψιμη ἀρχαιότητα ἐννοοῦσαν τή χερσόνησο τῆς ἀνατολικῆς Ἰταλίας, τήν Ἀπουλία. Στόν δέ 7ο αἰώνα, μόνο ἕνα αἰώνα δηλαδή μετά τή διάσχιση τῆς θάλασσας ἀπό τόν Ἀρταβάνη, τό ὄνομα «Καλαβρία» δήλωνε καί τή χερσόνησο τῆς νότιας Ἰταλίας Βρούττιο καί ἑπομένως ὁλόκληρη τή νότια ἄκρη τῆς Ἰταλίας. Κατά παράξενο τρόπο σήμερα μέ τό ὄνομα τῆς ἐπαρχίας Καλαβρίας (Calabria) συνδέεται μόνο πιά ἡ νότια χερσόνησος (Βρούττιο).

Ἀπό τή βόρεια ἀκτή τῆς Ἀπουλίας θά ἦταν δυνατό ἕνα πλοῖο νά παρασυρθεῖ βορειοδυτικά -διασχίζοντας τήν ἐσωτερική Ἀδριατική -μέχρι τό Μλιετ. Στήν περίπτωση ὅμως αὐτή ὁ Ἀρταβάνης δέν θά εἶχε ξεκινήσει τό ταξίδι του πρός τά δυτικά ἀπό τήν Κεφαλληνία, ἀλλά ἀπό τήν Κέρκυρα (Corfu) πού βρίσκεται πιό βόρεια. Ἐπί πλέον ὁ στόλος θά ἔπρεπε νά εἶχε περάσει τό στενό τοῦ Ὀτράντο (ἀνάμεσα στή σημερινή Ἀδριατική καί τό Ἰόνιο πέλαγος). Σ᾽ αὐτό τό σενάριο θά παρέμενε ὅμως ἀνεξήγητο, γιατί τά ἄλλα πλοῖα ἐξαιτίας τῆς ἴδιας ἀνεμοθύελλας φτάσανε στήν ἀντίθετη κατεύθυνση μέχρι τήν Πελοπόννησο. Γι᾽ αὐτό ἡ ὑπόθεση, ὅτι ὁ Ἀρταβάνης

---

10. Τό ὄνομα «Μελίτη» μαρτυρεῖται στή ἀρχαιότητα, τό μεσαίωνα καί στή νεώτερη ἐποχή γιά τόν νησιωτικό κορμό τῆς Κεφαλληνίας ἤ γιά τή δυτική ἀκτογραμμή: Warnecke, *Paulus* 38-42. Πρβλ. ἐπίσης Warnecke, *Homer* 293 ἑ.

11. *Πράξ.* 28,1.

12. Πρακτικά «Συναντήσεως 1999» *Κεφαλληνία -Μελίτη*, ἐπιμέλεια Πρωτοπρ. Γεώργιος Μεταλληνός, σ. 543. Πρβλ. μεταξύ ἄλλων Neues Bibel - Lexikon, *Melite* 755 ἑ. Das Grosse Bibellexikon 918 ἑ. The New Testament 599.

13. Βλ. π.χ. τήν ὑποσημείωση στήν Loeb-Edition γιά τό *Προκ.* 7, 11, 17: «Modern Meleda» .

14. *Plin. Nat.* 3, 152· *Ψευδ. Σκυλ.* 23· *Πτολ.* 2, 16, 9.

15. *Προκ.* 7, 11, 15. Ὁ φόβος, μήπως παρασυρθοῦν στή μακρυνή χερσόνησο Καλαβρία (Ἀπουλία) ἦταν σχεδόν τό ἴδιο ἀδικαιολόγητος ὅπως ὁ φόβος τῶν συνοδῶν τοῦ Παύλου, μήπως παρασυρθεῖ τό πλοῖο τους λόγῳ τῆς ἀνεμοθύελλας στή Σύρτη (*Πράξ.* 27, 17).

πλησίασε τόσο τή βόρεια ἀκτή τῆς Ἀπουλίας, ὥστε ἀπό ἐκεῖ νά παρασυρθεῖ πρός τό Μλιετ, εἶναι παράλογη.

Ἀντί γι᾽ αὐτό ὁ Προκόπιος σίγουρα ἐννοοῦσε, ὅτι ὁ Ἀρταβάνης παρασύρθηκε ἐξαιτίας τῆς ἀνεμοθύελλας πρός τήν κατεύθυνση τῆς *νότιας ἀκτῆς* τῆς χερσονήσου τῆς Ἀπουλίας, ἡ ὁποία βλέπει πρός τόν κόλπο τοῦ Τάραντα καί μ᾽ αὐτό πρός τό ἀνοιχτό Ἰόνιο Πέλαγος. Ὑπέρ αὐτοῦ συνηγορεῖ καί τό γεγονός, ὅτι ὁ ὅρος «Καλαβρία» ἀρχικά ἀναφερόταν μόνο «στήν ἀκτή» τῆς Ἀπουλίας «πού βλέπει πρός τό Ἰόνιο Πέλαγος»[16]. Ἀπό ἐκεῖ τό πλοῖο τοῦ Ἀρταβάνη δέν θά μποροῦσε νά παρασυρθεῖ πρός το Μλιετ ἀλλά πάλι πίσω πρός τήν Κεφαλληνία. Καί αὐτό εἶναι καί τό πιό πιθανό, ἀφοῦ τά ὑπόλοιπα πλοῖα κατέληξαν ἀπό τήν ἴδια ἀνεμοθύελλα στήν Πελοπόννησο.

Νότια τῆς Σικελίας βρίσκεται ἡ νῆσος Μάλτα, ἡ ὁποία στήν ἀρχαιότητα ἐπίσης ἔφερε τό ὄνομα «Μελίτη»[17]. Ἡ ἔρευνα τῆς ἀρχαιότητας κάνει διάκριση ἀνάμεσα στά νησιά «Γαῦλος καί Μελίτη»[18] (τά νησία Γκότσο καί Μάλτα) πού ἀπαντοῦν στόν Προκόπιο, ὅταν ἀναφέρεται στόν ἀρχιστράτηγο Βελισάριο, ὁ ὁποῖος πέρασε ἀπό αὐτά στή διαδρομή του πρός τή Βόρεια Ἀφρική, καί στή «Μελίτη»[19], στίς ἀκτές τῆς ὁποίας ναυάγησε ὁ Ἀρταβάνης[20]. Αὐτή ἡ διάκριση εἶναι ὀρθή διότι προκειμένου νά φτάσει στή Μάλτα τό πλοῖο τοῦ Ἀρταβάνη ἔπρεπε νά εἶχε παρασυρθεῖ περίπου 500 χιλ. πρός τά νοτιοδυτικά -παράλληλα πρός τήν ἀκτή τῆς Νότιας Ἰταλίας καί Σικελίας. Ἀντίθετα ἄν ἔχει παρασυρθεῖ στή θυελλώδη θάλασσα πρός τήν Κεφαλληνία εἶναι μόνο ἡ μισή ἀπόσταση ἀπό τήν παραπάνω καί ταιριάζει μέ τήν κατεύθυνση τῶν ὑπόλοιπων πλοίων, τά ὁποῖα ρητά παρασύρθηκαν πρός τήν Πελοπόννησο.

Ἑπομένως οὔτε ἡ Μάλτα οὔτε τό Μλιετ ἀνταποκρίνονται στό νησί «Μελίτη», στό ὁποῖο ναυάγησε ὁ βυζαντινός στρατηγός Ἀρταβάνης. Ἀνάμεσα στά τρία νησιά τῆς κεντρικῆς Μεσογείου, τά ὁποῖα ὀνομάζονταν στήν ἀρχαιότητα

---

16. Robert, *Calabria*, 1, 1010, 36 ἑ· μέ ἀναφορά στόν Στράβ. 5, 277. «Καλαβρία, περιοχή τῆς Κάτω Ἰταλίας ἀπό τόν Τάραντα ὡς τήν ὀρεινή περιοχή Γιαπύγιο (Pappe 3, 176). Μόνο ἀργότερα τό ὄνομα «Καλαβρία»ἀναφερόταν σέ ὁλόκληρη τή χερσόνησο τῆς Ἀπουλίας (*Στραβ*. 5, 282· *Plin Nat*. 3, 99· *Mela* 2, 66· *Πτολ*. 3, 1, 77).

17. *Σκυλ*. 111· Διόδ. 4, 12, 2 ἑ.· Cic. Verr. 4, 46, 103 ἑ.· Itin. Mar. 518.

18. *Προκ*. 3, 14, 16.

19. *Προκ*. 7, 11, 17.

20. Πρβλ. τήν Loeb-Edition γιά τό Προκ. 3, 14, 16 (« Now Gozzo and Malta») καί 7, 11, 17 («Modern Meleda»).

«Μελίτη», ή ἀναφορά τοῦ Προκοπίου ταιριάζει ἀποκλειστικά στό νησί τῆς Κεφαλληνίας[21].

Ἕνα σημεῖο ὅμως στήν πολεμική ἔκθεση τοῦ Προκοπίου φαίνεται νά συνηγορεῖ ἐνάντια σ᾽ αὐτή τήν ταύτιση: Διότι ἐκεῖ σημειώνεται, ὅτι ὁ Ἀρταβάνης ἀπό τό νησί τῆς «Κεφαλληνίας»[22] διέσχισε τήν ἀνοιχτή θάλασσα πρός τά δυτικά, πρίν πέσει σέ δυνατή ἀνεμοθύελλα, ἡ ὁποία τελικά ὤθησε τό στόλο μέ κατεύθυνση τήν Πελοπόννησο[23], ἐνῶ ἐκεῖνος μέ τήν ναυαρχίδα του ναυάγησε στή «νῆσο Μελίτη». Ναί μέν εἶναι ἀπόλυτα δυνατό, ὅτι ὁ Ἀρταβάνης ξεκίνησε ἀπό τήν Κεφαλληνία καί παρασύρθηκε πάλι πίσω σ᾽ αὐτήν. Ἀλλά γιατί ἐδῶ ὁ Προκόπιος χρησιμοποιεῖ τό ὄνομα «Μελίτη», ἐνῶ ἐννοοῦσε τήν Κεφαλληνία καί γνώριζε αὐτό τό ὄνομα τοῦ νησιοῦ; Προφανῶς, ἐπειδή ἡ «Μελίτη» ταυτιζόταν μόνο μέ ἕνα μέρος τοῦ νησιοῦ τῆς Κεφαλληνίας, δηλαδή μέ τόν κεντρικό κορμό του (ἤ καλύτερα τή δυτική ἀκτή του)[24], γι᾽ αὐτό καί ἀπό θεώρηση ἱστορική-γεωγραφική δέν ὑπάρχει ἀσυμφωνία[25].

Ἀλλά ὁ οὐσιαστικός λόγος, γιά τόν ὁποῖο ὁ Προκόπιος ἀρχικά μιλάει γιά Κεφαλληνία καί μετά, ἀφοῦ σώθηκε ὁ Ἀρταβάνης, γιά «Μελίτη», εἶναι ἄλλος: Ὅπως διαπίστωσε ὁ ἐπιστήμονας τῆς ἀρχαίας ἱστορίας Dieter Metzler, τό νησιωτικό ὄνομα «Μελίτη» ἀρχικά σημαίνει «σωτηρία»[26], πρᾶγμα τό ὁποῖο ἦταν ἀρκετά γνωστό στό ἑλληνιστικό κοινό[27]. Ὁ

---

21. Ὑπέρ αὐτοῦ συνηγοροῦν οἱ ἀνάλογες περιπτώσεις ἀπό τήν ἀρχαιότητα, κυρίως τό ναυάγιο τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (*Πράξ.* 17 - 28), στό ὁποῖο ἤδη ἀναφερθήκαμε, καί ἡ διήγηση τοῦ Χαρίτωνα (3, 3, 9-18), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ Κρητικός πειρατής Θέρων στό θαλάσσιο ταξίδι πρός τίς Συρακοῦσες πέφτει σέ ἀνεμοθύελλα καί ναυαγεῖ στό νησί τῆς Κεφαλληνίας. Καί ὁ Βοκκάκιος (118 ἑ.) περιγράφει, πώς ὁ ἔμπορος Landolfo ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη ἐνῶ περνοῦσε τό θυελλῶδες Ἰόνιο Πέλαγος ναυαγεῖ στήν Κεφαλληνία.

22. *Προκ.* 7, 11, 14. Ἐκτός ἀπό αὐτή τήν παράθεση τοῦ ὀνόματος τοῦ νησιοῦ Κεφαλληνία στόν ἑνικό ἀριθμό, ὁ Προκόπιος ἀναφέρεται (7, 6, 20) ἐπίσης σέ ἕναν «Κεφαλλήνιο» μέ τό ὄνομα Δημήτριος.

23. *Προκ.*7, 11, 16.

24. Warnecke, Paulus 38- 42. «Ἄλλωστε, ἀνάμεσα στά πολλά ὀνόματα τῆς Κεφαλληνίας τό ὄνομα Μελίτη γιά ἕνα μέρος τοῦ νησιοῦ δέν εἶναι τό μόνο σημιτικό» (Metzler 127).

25. Πρβλ. ἀντίθετα τό διάλογο γιά τό τοπωνύμιο «Μελίτη» (*Προκ.* 7, 11, 17) ἀπό τόν Γεώργιο Γαλίτη (50 ἑ.ἑ.), στό: Μεταλληνός (Ἐπιμ.) 2000.

26. «Ἀπό πλευρᾶς σημασίας καί χρήσης ἡ λέξη *Μελίτη* μοῦ φαίνεται, λοιπόν, ὅτι μπορεῖ γιά λόγους οὐσιαστικούς, δηλαδή γεωγραφικούς, ναυτικούς καί θρησκευτικούς, νά ἐξηγηθεῖ καλύτερα ἀπό τά σημιτικά παρά παρετυμολογικά ἀπό τίς ἑλληνικές λέξεις «μέλι» καί «μέλισσα», πού ἄλλωστε ἔχουν καί ἐντελῶς διαφορετικό τονισμό (τοῦ ἰδίου 126).

27. Πρβλ. *Metzler* 128.

καθηγητής Metzler παρουσίασε αὐτό τό δεδομένο ἐκτενῶς ὡς πρός τό ὄνομα «Μελίτη»τῶν Πράξεων τῶν Ἀποστόλων, πού ἀναφέρεται ἐπίσης στήν Κεφαλληνία: «Θά μποροῦσε νά μεταφραστεῖ, λοιπόν (*Πράξ.* 28, 1), μέ κάποια ὑπερβολή ὡς ἑξῆς: Καί ὅταν σωθήκαμε τότε μάθαμε ὅτι τό νησί λέγεται καί ἔτσι: σωτηρία!». Αὐτό τό λογοπαίγνιο «ἀποκαλύπτει δύο νοηματικά ἐπίπεδα: Πρόκειται ἐδῶ τόσο γιά τή γεωγραφική ταύτιση τῆς Μελίτης μέ τήν Κεφαλληνία, ὅσο καί ταυτόχρονα γιά τό ἱστορικοσωτηριολογικό νόημα τῆς σωτηρίας». Καί «μόνο μέ τήν παραπομπή στό δεδομένο τῆς γεωγραφικῆς θέσης τοῦ ναυαγίου, ἀπό τό ὁποῖο εἶχαν διασωθεῖ, γίνεται φανερός ἕνας σωτηριολογικός ὁρίζοντας»[28].

Κάτι ἀντίστοιχο ἰσχύει καί γιά τήν ἀναφορά τοῦ Προκοπίου στήν ἀπροσδόκητη σωτηρία τοῦ Χριστιανοῦ στρατηγοῦ Ἀρταβάνη ἀπό τή θυελλώδη θάλασσα, τοῦ ὁποίου τό ἀβαριᾶτο πλοῖο - ὡς μοναδικό τοῦ στόλου του- ναυάγησε στή σώζουσα νῆσο Μελίτη[29]. Γιά νά ἐξυψώσει λογοτεχνικά ἀκόμα περισσότερο αὐτό τό εὐτυχές συμβάν, ὁ Προκόπιος ἐπιλέγει μία ἰδιαίτερα προσεκτική διατύπωση[30], καί γι᾿ αὐτό ἀνάμεσα στά διάφορα ὀνόματα τῆς Κεφαλληνίας[31], προκρίνει ἀκριβῶς τό «Μελίτη». Ἔτσι ἀκολουθεῖ τόν Εὐαγγελιστή Λουκᾶ, ὁ ὁποῖος στή δική του ἀναφορά αὐτόπτη μάρτυρα γιά τό ναυάγιο τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ἀνάμεσα στά ἀρχαῖα ὀνόματα τῆς Κεφαλληνίας προτίμησε τό «Μελίτη» ὡς ὄνομα τοῦ νησιοῦ, ἀκριβῶς ἐπειδή ὁ Λουκᾶς σκιαγράφησε τή ζωή τοῦ Ἀπ. Παύλου ὄχι μόνο ἱστορικά -γεωγραφικά, ἀλλά τήν κατανόη-

---

28. *Metzler* 128. Κάτι παρόμοιο ἰσχύει γιά τή μοῖρα τοῦ Ἀρταβάνη: Ἔτσι ὁ Προκόπιος (7,14,15 καί 16) στή δυνατή ἀνεμοθύελλα, ἡ ὁποία ἀπό τή μία πλευρά ἔφερε τό πλοῖο σέ κίνδυνο καί ἀπό τήν ἄλλη πλευρά -μέ τό νά ἀλλάξει κατεύθυνση-ὤθησε τόν Ἀρταβάνη σῶο στή σώζουσα νῆσο Μελίτη, ἀποδίδει τήν ποιητική ἔκφραση Πνεῦμα (ἡ διπλῆς σημασίας λέξη χαρακτηρίζει μᾶλλον τούς «ἀνέμους πού ἀλλάζουν κατεύθυνση καί στούς ὁποίους ὁ πηδαλιοῦχος ὑπακούει», ἰδιαίτερα ὅμως τή ζωογόνο «πνοή», κυρίως τήν «ἀναπνοή», καί στήν Καινή Διαθήκη «τήν ζωογόνο ἀρχή» καί μ᾿ αὐτό τό «Ἅγιον Πνεῦμα» (Benseler 743).

29. Καί ὅπως στίς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων ἐπανειλημμένα γίνεται λόγος γιά «διασώζεσθαι»(*Πράξ.* 27, 44· 28,1) ἔτσι καί στήν ἀναφορά τοῦ Προκοπίου (7, 11, 17): «Οὕτω μὲν Ἀρταβάνεν διασεσῶσθαι ἐκ τοῦ ἀπροσδοκήτου ξυνέπεσε». Πρβλ. π.χ. καί τήν ἀναλογία στή ὑποσημείωση 15.

30. *Προκ.* 7, 11, 17: Ναῦς δὲ μία, ἐν ᾗ ἔπλει Ἀρταβάνης αὐτός, τοῦ ἱστοῦ οἱ ἐν τῷ σάλῳ τούτῳ ἀποκοπέντος, ἐς τοσόνδε κινδύνου ἐλθοῦσα, πρός τε τοῦ ῥοθίου φερομένη καί τῷ κλύδωνι ἐπισπομένη Μελίτῃ πρόσεχε τῇ νήσῳ.

31. «Στήν ἀρχαιότητα εἶναι καί ἄλλα ὀνόματα γνωστά (ἐκτός ἀπό Μελίτη) γιά τήν Κεφαλληνία: Τάφος, Τηλεβόα, Δολίχιον, Σάμη, Τετράπολις, Μέλαινα καί Μελανή»(Metzler 133 ὑποσημ. 16)

σε ὡς ἱστορία τῆς σωτηρίας. Ἐμπνευσμένος προφανῶς ἀπό τό βιβλικό πρότυπο, ὁ Προκόπιος παρουσίασε τό ναυάγιο τοῦ βυζαντινοῦ στρατηγοῦ Ἀρταβάνη μέ τήν ἀπροσδόκητη σωτηρία του ἀπό ὕψιστο κίνδυνο πνιγμοῦ στόν ἴδιο τόπο. Παρόλα αὐτά αὐτό τό «ἀντίγραφο» μαρτυρεῖ ἕνα συμβάν ἱστορικό ὅπως ἀκριβῶς καί τό λογοτεχνικό «πρότυπό του», τό ὁποῖο ἐξιστορεῖ τό ναυάγιο τοῦ Ἀποστόλου Παύλου στήν Κεφαλληνία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

BENSELER G.E., Griechisch - Deuitsche Wörterbuch, Leipzig 1911.

BOCCACIO G. di: Decamerone, Bd. 4, Frankfurt 1978.

Das Grosse Bibellexikon, 3 Bde., Wuppertal/ Zürich (Brockhaus) 1988.

DEWING H.B., u. Downey G.,s.u. Loeb - Edition.

GALLITIS G.A, Συνοπτική ίστορία τῆς Κεφαλληνίας ώς τήν ἐποχή τοῦ Ἀπόστολου Παύλου, in: G.D. Metallinos (Hg.) 2010, 47-57.

GROSSE R., Calabria, in: Der kleine Pauly, Bd. 1, 1010, 35- 1011, 2, München 1970.

Loeb- Edition: Procopios, Buildings, History of the Wars, and Serect History, hg. v. H.B. Dewing u. G. Downey; Loeb Blassical Library, 7 Bde.: Harvard- Cambridge/ MA, 1914-40.

METALLINOS G.D. (Hg), Πρακτικά >Συναντήσεως 1999< ΚΕ-ΦΑΛΛΗΝΙΑ -ΜΕΛΙΤΗ, hg. v. G.D. Metallinos, Athen 2003 (543 s.).

METALLINOS G.D. (Hg.), 2010: Πρακτικά Ήμερίδας (17-8-2009), hg. v. G.D. Metallinos, Athen 2010 (148 s.).

METZLER D., Bedeutung und Funktion des phönizischen Toponyms Melite und argumente zur Erläuterung der Identifizierung von Melite mit Kephallenia, in: Metallinos G. (Hg), Athen 2003, 124-132.

Neues Bibel- Lexikon, 3 Bde, Solothurn/ Düsselforf (Benziger) 1995.

PAPE W., Handwörterbuch der Griechischen Sprache, 3 Bde, Braunschweig 1843.

PARTSCH J., Kephallenia und Ithaka, in: Ergänzungsheft 98 zu Petermanns Mitteilungen, Gotha 1890.

The New Testament, Edinburgh 1994.

TREIDLER H., Das lonische Meer im Altertum, in: Klio 22, Leipzig 1928, 86- 94.

WARNECKE HEINZ, Die tatsächliche Romfcehrt des Apostels Paulus, Stuttgart 1987 (Diss.).

WARNECKE H. (Seeweg), Der antike Seeweg über das lonische Meer, in: Offenheit und Interesse, FS Wirth, Amsterdam 1993, 271-293.

WARNECKE H. (Paulus), Paulus im Sturm, Nürnberg 2000.

WARNECKE H. (Homer), Homers Wilder Western, Stuttgart 2008.

Θεοδώρου Μεϊμάρη,
Τριτεύοντος τῶν Πατριαρχικῶν Διακόνων, Δρ. Θεολογίας

Ἡ 59η Κεντρικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν, 16 – 22 Φεβρουαριου 2011

Ἡ 59η Κεντρικὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν (ΠΣΕ), διὰ τετάρτην φοράν, ἅμα τῇ ἐκλογῇ τῶν μελῶν αὐτῆς κατὰ τὴν Θ' Γενικὴν Συνέλευσιν Συμβουλίου εἰς Porto Allegre[1] Βραζιλίας τὸ 2006, συνῆλθεν εἰς τὴν ἐν Γενεύῃ Ἑλβετίας ἕδραν αὐτοῦ ἀπὸ 16ης μέχρι 22ας Φεβρουαρίου 2011, εἰς μίαν περίοδον κρίσιμον διά τε τὸ μέλλον τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως καὶ τὸν θεσμικὸν ρόλον τοῦ Συμβουλίου, ὡς τοῦ πλέον βασικοῦ πυλῶνος ὑποστηρίξεως ταύτης, ἐν ὄψει, μάλιστα, καὶ τῆς προετοιμασίας διὰ τὴν σύγκλησιν τῆς ἑπομένης, Ι' Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ Συμβουλίου εἰς Busan Νοτίου Κορέας, τὸν Ὀκτώβριον τοῦ 2013[2].

1. Περὶ τῶν ἐργασιῶν τῆς Θ' Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ βλ., L. N. Rivera-Pagán (ed.), *God in your grace..., Official Report of the Ninth Assembly of the World Council of Churches*, WCC publications, Geneva 2007.

2. Ἡ ἀπόφασις διὰ τὴν ἀνάθεσιν τῆς διοργανώσεως καὶ διεξαγωγῆς τῶν ἐργασιῶν τῆς Ι' Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ εἰς Νότιον Κορέαν ἐλήφθη, ὡς γνωστόν, κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς συγκλήσεως τῆς 58ης Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ΠΣΕ μεταξὺ 26ης Αὐγούστου καὶ 2ας Σεπτεμβρίου 2009. Ὑποψηφιότητα διὰ τὴν ἀνάληψιν τῆς διοργανώσεως ἐξεδήλωσαν αἱ Ἐκκλησίαι τῆς Ρόδου (Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον), τῆς Δαμασκοῦ καὶ τῆς Αἰθιοπίας. Εἰς τὴν τελικὴν μυστικὴν ψηφοφορίαν ἐπεκράτησεν ἡ πόλις Busan ἔναντι τῆς Δαμασκοῦ μὲ 11 ἐπὶ πλέον ψήφους. Ἡ ἐπιλογὴ αὕτη, συμφώνως πρὸς σχετικὴν ἔκθεσιν τῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τῆς Στρατηγικῆς («*Policy Reference Committee*») τοῦ ΠΣΕ, ἐθεωρήθη ὡς μία ἁπτὴ κίνησις τοῦ ἐνδιαφέροντος ἐκ μέρους τοῦ Συμβουλίου πρὸς τὰς ἀναδυομένας, κατὰ τρόπον δυναμικόν, χριστιανικὰς Ἐκκλησίας τῆς Ἀσιατικῆς Ἠπείρου, αἵτινες ἀνήκουν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, εἰς Εὐαγγελικὰς καὶ Πεντηκοστιανικὰς παραφυά-

Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐξεπροσώπησαν ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Σασίμων κ. Γεννάδιος, ἐκ τῶν Ἀντιπροέδρων τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, οἱ Πανοσιολ. Ἀρχιμ. Ἰὼβ Getcha καὶ διάκονος Θεόδωρος Μεϊμάρης καὶ ἡ κ. Ἐμμανουέλα Λαρεντζάκη, μέλη τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ΠΣΕ.

1. Αἱ ἐργασίαι τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς

Ὡς εἴθισται ἐκ παλαιοῦ, τῶν ἐργασιῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς προηγήθη ἡ, ἀπὸ 14ης μέχρι 15ης Φεβρουαρίου, σύγκλησις τῆς Ἐκτελεστικῆς τοιαύτης, εἰς τὴν ὁποίαν συμμετέσχεν, ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Γεννάδιος ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ μέλους αὐτῆς. Κατὰ τὰς ἐργασίας, ἡ Ἐπιτροπὴ ἐξήτασεν ἐν συνόλῳ τὸ πρόγραμμα τῆς ἐπακολουθησάσης Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, ἠσχολήθη δὲ μὲ τὴν ἀνασκόπησιν θεμάτων τινῶν, ἅτινα ἀνέκυψαν εἰς τὴν ζωὴν τοῦ ΠΣΕ κατὰ τὴν διαρρεύσασαν περίοδον (Σεπτέμβριος 2010 - Φεβρουάριος 2011) καὶ ἔχρηζον σχετικῆς προεργασίας πρὸς λῆψιν ἀποφάσεων, κυρίως, διὰ χηρευούσας ἐπιτελικὰς θέσεις τῶν διαφόρων ὑπηρεσιῶν τοῦ Συμβουλίου, ὡς καὶ διὰ προτάσεις ὑποψηφίων εἰς τὴν Κεντρικὴν Ἐπιτροπήν, πρὸς τελικὴν ἔγκρισιν.

2. Αἱ ἐργασίαι τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς

Αἱ καθιερωμέναι ἐν Ὁλομελείᾳ ἐργασίαι τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ΠΣΕ ἤρξαντο τὴν Τετάρτην, 16ην Φεβρουαρίου διὰ λατρευτικῆς ἀκολουθίας ἐν τῷ Παρεκκλησίῳ τοῦ Συμβουλίου. Τὸν Θεῖον Λόγον ἐκήρυξεν ὁ ἐκ τῶν Προέδρων τοῦ ΠΣΕ Μακ. Ἀρχιεπίσκοπος Τιράνων καὶ πάσης Ἀλβανίας κ. Ἀναστάσιος, ἀναφερθεὶς εἰς τὴν βιβλικὴν διάστασιν περὶ Εἰρήνης[3]. Ἐν συνεχείᾳ ὡμίλησεν ἡ ἐκ τῶν Προέδρων, ὡσαύτως, τοῦ ΠΣΕ Παστορίνα Δρ. Ofelia Ortega[4],

---

δας. Θὰ πρέπει, ὡστόσο, νὰ ἐπισημανθῇ καὶ μία ἄλλη παράμετρος διὰ τὸ ὡς ἄνω ἀποτέλεσμα τῆς σχετικῆς ψηφοφορίας: ἡ ἀποτυχία ἐκλογῆς τοῦ κορεατικῆς καταγωγῆς Αἰδεσιμολ. Δρος. K. Parker Seong-Won εἰς τὴν θέσιν τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ ΠΣΕ κατὰ τὴν αὐτὴν χρονικὴν περίοδον συνέβαλε καθοριστικῶς, οὕτως ὥστε ἡ τελικὴ πρόκρισις τῆς Busan νὰ θεωρηθῇ ὡς μία ἐπιβεβλημένη κίνησις διὰ τὴν ἐκτὸνωσιν τῆς ὅλης διαδικασίας. Περισσότερα βλ., «WCC 10th Assembly to take place in Korea», 31/08/2009, στὴν ἐπίσημον ἱστοσελίδα τοῦ ΠΣΕ *http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/1634/wcc-10th-assembly-to-take.html* .

3. «Meditation on peace by Archbishop Prof. Dr Anastasios of Tirana and Durres, Primate of Albania at the opening prayer service of the Central Committee meeting February 2011», 16/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/mediation-by-archbishop-prof-dr-anastasios.html.*
4. «Journey to peace - Meditation by Rev. Dr Ofelia Ortega Suárez, WCC president from

ἀναφερθεῖσα εἰς τὴν διοργάνωσιν, παρὰ τοῦ Συμβουλίου, τῆς Διεθνοῦς Οἰκουμενικῆς Διασκέψεως περὶ Εἰρήνης εἰς Κίνγκστον Τζαμάικας τὸν Μάιον τοῦ 2011 καὶ εἰς τὴν σημασίαν αὐτῆς διὰ τὴν καταπολέμησιν τῆς βίας καὶ τοῦ τρόμου καὶ τὴν προώθησιν τῆς εἰρήνης ἐπὶ τῆς γῆς.

Κατὰ τὴν ἔναρξιν τῶν ἐργασιῶν ὁ Πρόεδρος (*Moderator*) τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς Αἰδεσιμολ. Δρ. Walter Altmann ἀνέγνωσε τὴν προβλεπομένην ἔκθεσίν του περὶ τοῦ διαρρεύσαντος δεκαοκταμήνου (Σεπτέμβριος 2009 – Φεβρουάριος 2011), ἀναφερθεὶς εἰς τὰ φλέγοντα ζητήματα ποὺ ἀπασχολοῦν τὴν ἀνθρωπότητα ἰδίως κατὰ τὴν τελευταίαν περίοδον, ὡς ἡ τρέχουσα παγκόσμιος οἰκονομικὴ κρίσις καὶ αἱ συνεχεῖς δραματικαὶ κλιματικαὶ ἀλλαγαὶ μετὰ τῶν ἀπροβλέπτων συνεπειῶν των, ποὺ ἀπειλοῦν ἀκόμη καὶ αὐτὸν τὸν πυρῆνα τῆς ζωῆς καὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν ἐμβίων ὄντων εἰς τὸν πλανήτην[5].

Ἀλλαχοῦ, ὁ κ. Altmann ἐσημείωσε τὰς σοβαρὰς πολιτικὰς ἀλλαγὰς ποὺ πραγματοποιοῦνται εἰς τὴν Μέσην Ἀνατολὴν καὶ τὴν ἐπιτακτικὴν ἀνάγκην ὅπως ἐπιτευχθῇ ἡ πολυπόθητος εἰρήνη εἰς τὴν περιοχήν, ὑπογραμμίσας τὴν σημασίαν τῆς ἐμβαθύνσεως τοῦ διαθρησκειακοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν τριῶν μονοθεϊστικῶν Θρησκειῶν ἐν αὐτῇ, διὰ τῆς οὐσιαστικῆς συμμετοχῆς τοῦ ΠΣΕ εἰς τὴν ὅλην διαδικασίαν[6].

Εἰς τὴν ἔκθεσίν του, ὁ Πρόεδρος τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, μεταξὺ ἄλλων, ἀνεφέρθη εἰς τὸ ζήτημα τῆς διαπλατύνσεως καὶ ἐμβαθύνσεως τῶν οἰκουμενικῶν σχέσεων τοῦ ΠΣΕ μὲ ἄλλους ἐκκλησιαστικοὺς καὶ οἰκουμενικοὺς Ὀργανισμούς[7], δεδομένου ὅτι τὸ ζήτημα τῆς διεκκλησιαστικῆς ἑνότητος[8] ἔρχεται ὅλο καὶ περισσότερον εἰς τὸ προσκήνιον τῶν οἰκουμενικῶν συζητήσεων καὶ διαβουλεύσεων[9]. Ὁ Πρόεδρος, συναφῶς, διευκρίνισεν ὅτι: α) ἡ Οἰκουμενι-

---

the Caribbean/Latin America, at the opening prayer service of the Central Committee meeting February 2011», 16/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/meditation-by-rev-dr-ofelia-ortega-suarez.html.*

5. «Moderator's Address», § 2-3, 16/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/address-of-the-moderator.html.*
6. Ὅ.π., § 4-9.
7. Ὅ.π., § 41-54.
8. Περὶ τοῦ ζητήματος τούτου ἐξ Ὀρθοδόξου σκοπιᾶς βλ., Ν. Ματσούκα, *Οἰκουμενικὴ Κίνηση. Ἱστορία-Θεολογία*, ἔκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 249-279.
9. Οἱ παράγοντες ποὺ καθιστοῦν ἐπιβεβλημένην τὴν ἀνάπτυξιν, ἐκ μέρους τοῦ Συμβουλίου, τῆς διεκκλησιαστικῆς ἑνότητος καὶ πρὸς νέας κατευθύνσεις σχετίζονται μὲ α) τὴν ὁλοκληρωτικὴν ἐπικράτησιν τοῦ φαινομένου τῆς ἐκκοσμικεύσεως εἰς τὸν Δυτικὸν κόσμον, τὰ μεγάλα ἀστικὰ κέντρα καὶ τοὺς κύκλους τῶν διανοουμένων, β) τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ θρησκευτικοῦ πλουραλισμοῦ εἰς παγκόσμιον κλίμακα καὶ τὴν ἀναβίωσιν τῆς θρησκευτικότητος εἰς περιοχὰς μακρὰν τοῦ ἀνεπτυγμένου

κὴ Κίνησις εἶναι μία, μέρος δὲ αὐτῆς τὸ ΠΣΕ, β) ἀπώτερος σκοπὸς εἶναι ἡ ἐπίτευξις τῆς ὁρατῆς ἑνότητος μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν καὶ γ) σημαντικὸν ὄργανον πρὸς τοῦτο εἶναι τὸ θεολογικὸν ἔργον καὶ ἡ ἐν γένει παρουσία τῆς θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις»[10].

Ἀκολούθως, ὁ Αἰδεσιμολ. Δρ. κ. Olav Fykse Tveit ἐπαρουσίασε τὴν πρώτην, μετὰ τὴν ἐκλογὴν του εἰς τὴν θέσιν τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ ΠΣΕ τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 2009, ἔκθεσιν πεπραγμένων, δραστηριοτήτων καὶ ἐπισκέψεών του εἰς τὰς Ἐκκλησίας-μέλη τοῦ Συμβουλίου κλπ., ὑπὸ τὸν τίτλον «*Ἡ ταυτότης καὶ ὁ σκοπὸς τοῦ ΠΣΕ*», δι᾽ ἧς ἀνέπτυξε τοὺς προβληματισμοὺς διὰ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον τοῦ Συμβουλίου.

κόσμου, γ) τὴν μετατόπισιν τοῦ κέντρου βάρους τῆς χριστιανικῆς μαρτυρίας ἀπὸ τὸν Βορρᾶ πρὸς τὸν Νότον, καὶ πλέον συγκεκριμένως πρὸς τὴν Ἀφρικὴν καὶ τὴν Ἀσίαν, καὶ δ) τὴν ῥαγδαίαν ἐξάπλωσιν τῶν Εὐαγγελικῶν Ἐκκλησιῶν, τοῦ Πεντηκοστιανισμοῦ καὶ τοῦ Νεο-Πεντηκοστιανισμοῦ κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη, κυρίως, εἰς τὴν Λατινικὴν Ἀμερικήν. Ἐντὸς τοῦ νέου τούτου σκηνικοῦ τῶν ἀπροβλέπτων ἀνακατατάξεων εἰς τὸν χριστιανικὸν κόσμον θὰ πρέπει νὰ ἐκληφθῇ καὶ ἡ ἀπόφασις τῆς Ἁγίας καὶ Ἱερᾶς Συνόδου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου διὰ τὴν πραγματοποίησιν διμερῶν διερευνητικῶν ἐπαφῶν μεταξὺ ἐκπροσώπων τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῶν Πεντηκοστιανῶν, τῶν Μεθοδιστῶν καὶ τῶν Βαπτιστῶν, ἀρχῆς γενομένης τὸν Ὀκτώβριον τοῦ 2011 εἰς Ἡράκλειον Κρήτης τῇ εὐγενεῖ φιλοξενίᾳ τοῦ Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κ. Εἰρηναίου. Εἰς τὸ μήνυμα, ἄλλωστε, τῆς προσφάτου Συνάξεως τῶν Προκαθημένων τῶν Πρεσβυγενῶν Πατριαρχείων καὶ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου εἰς Φανάριον, μεταξὺ 1ης καὶ 3ης Σεπτεμβρίου 2011, ἐπανεβεβαιώθη ἡ ἀνάγκη ὅπως ἐνταθῇ ὁ διαχριστιανικὸς διάλογος τῆς καταλλαγῆς. «Μήνυμα τῆς Συνάξεως τῶν Προκαθημένων τῶν Πρεσβυγενῶν Πατριαρχείων καὶ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου, Φανάριον, 1-3 Σεπτεμβρίου 2011», 06/10/2011 εἰς τὴν ἐπίσημον ἱστοσελίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου *http://www.ec-patr.org*. Διὰ τὴν ἐπίσημον τοποθέτησιν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς Πανορθόδοξον ἐπίπεδον ἔναντι τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως καὶ τῶν Θεολογικῶν Διαλόγων βλ., T. Meimaris, *The Ecumenical Movement in the Agenda of the Holy and Great Council of the Orthodox Church* (μεταπτυχιακὴ ἐργασία ὑποβληθεῖσα εἰς τὸ Αὐτόνομον Τμῆμα Προτεσταντικῆς Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης τὸν Ἰούνιον τοῦ 2005, ὑπὸ ἔκδοσιν), Geneva 2005.

10. Περὶ τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ ἔργου τῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» βλ., G. Gassmann, «Faith and Order» στὸ N. Lossky et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC publications, Geneva 2002, σ. 641-642, ὅπου καὶ ἡ σχετικὴ βιβλιογραφία. Ἡ πλέον πρόσφατος συνεισφορὰ τῆς Ἐπιτροπῆς εἰς τὴν προώθησιν τοῦ θεολογικοῦ ἔργου τοῦ Συμβουλίου ἀφορᾷ εἰς τὴν μελέτην μὲ τίτλον "*The Nature and Mission of the Church (A Stage on the Way to a Common Statement)*" (WCC publications, Geneva 2005), ποὺ εὑρίσκεται ὑπὸ ἐπαναδιατύπωσιν ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀπαντήσεων τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ, κατόπιν καὶ τῆς προσφάτως, ἐπὶ τούτῳ, συγκληθείσης Διορθοδόξου Διασκέψεως εἰς Ἁγίαν Νάπαν Κύπρου μεταξὺ 3ης καὶ 9ης Μαρτίου 2011 πρὸς καταρτισμὸν τῆς Ὀρθοδόξου ἀπαντήσεως ἐπὶ τῆς προμνημονευθείσης μελέτης. Περισσότερα βλ., Θ. Μεϊμάρη, «Ἡ Διορθόδοξος Διάσκεψις εἰς Ἁγίαν Νάπαν Κύπρου, 3-9 Μαρτίου 2011, μὲ θέμα: Ἡ Ὀρθόδοξος ἀπάντησις ἐπὶ τῆς ἐκκλησιολογικῆς μελέτης τῆς Ἐπιτροπῆς 'Πίστις καὶ Τάξις' περὶ 'τῆς Φύσεως καὶ τῆς Ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας'», στὸ *Γρηγόριος Παλαμᾶς*, τ. 843, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2011, σ. 609-645.

Ἐκ τῶν πλέον σημαντικῶν ἐπισημάνσεων ἐν προκειμένῳ σταχυολογοῦνται αἱ κάτωθι, ἐνδεικτικαὶ περὶ τοῦ τρόπου ἀντιλήψεως τῶν συγχρόνων δρωμένων ἐν τῇ Οἰκουμενικῇ Κινήσει ὑπὸ τοῦ νέου Γενικοῦ Γραμματέως, ἤτοι:

α) ἡ στερρὰ πεποίθησίς του ὅτι, ἄν καὶ ἄχρι τοῦδε ἡ ἐπίτευξις τῆς πλήρους κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ τυγχάνῃ ἀνέφικτος, ὑπάρχει, ὡστόσο, πληθώρα διαφορετικῶν ὁδῶν δι᾽ ὧν ἐκφράζεται ἡ διαχριστιανικὴ ἑνότης[11]·

β) τὸ μοντέλον τῆς συναινετικῆς ἀποφάσεως (*consensus process*) εἰς τὴν διαδικασίαν λήψεως τῶν ἀποφάσεων ἐν τῷ Συμβουλίῳ δύναται ἐν τῇ πράξει νὰ ἐξυπηρετήσῃ τὰς ἀνάγκας τοῦ Συμβουλίου. Παρὰ ταῦτα, εἰς τὸ ὡς ἄνω μοντέλον δέον ὅπως συμπεριληφθοῦν καὶ νέαι διαστάσεις καὶ πτυχαὶ πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς ἐμβαθύνσεως καὶ διαπλατύνσεως ὁμοφωνίας διὰ τῆς ἐπιδιώξεως μιᾶς «στρατηγικῆς συναινέσεως» (*strategic consensus*), ὡς καὶ ἑτέρας «συναινέσεως εἰς τὴν ἀμοιβαίαν ὑπευθυνότητα» (*consensus in mutual accountability*). Ἡ ἐπιδίωξις αὕτη προσεγγίζεται καὶ ἑρμηνεύεται ὡς τρόπος κατανοήσεως τῆς ὅλης διαδικασίας ἐν προκειμένῳ καὶ ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς κοινῆς κλίσεως πάντων τῶν Χριστιανῶν νὰ ἀποτελέσουν μίαν κοινότητα δικαίας καὶ βιωσίμου εἰρήνης, ἀνεξαρτήτως διακρίσεως φύλων καὶ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀναγνωρίσεως τοῦ κοινοῦ Βαπτίσματος πάντων τῶν ἐμπλεκομένων μερῶν[12]·

γ) ἡ διαρκὴς πρόκλησις πού, ἀναφορικῶς πρὸς τὰ διοικητικὰ ζητήματα τοῦ Συμβουλίου, ὑφίσταται σχετικῶς μὲ τὸν κίνδυνον τὸ ΠΣΕ νὰ θεωρηθῇ ὡς μία ἀμιγῶς ἱεραρχικὴ δομή. Τοὐναντίον, ὡς τὸ κατ᾽ ἐξοχὴν ὄργανον διεξαγωγῆς καὶ πραγματώσεως τῶν ἰδεωδῶν τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως, τὸ ΠΣΕ ἀποτελεῖ ἕνα ὀργανισμὸν ποὺ στοχεύει εἰς τὴν ἀνάπτυξιν «συνοδικῆς» μορφῆς σχέσεων καὶ τὴν προαγωγὴν κοινῆς δράσεως μεταξὺ τῶν μελῶν του[13]·

δ) ἡ πραγματοποίησις συναντήσεων καὶ ἡ καλλιέργεια σχέσεων μὲ ἄλλους οἰκουμενικοὺς ἑταίρους πού, ἄχρι τοῦ νῦν, δὲν διαδραματίζουν θεσμικὸν ρόλον εἰς τὰ δρώμενα ἐντὸς τοῦ ΠΣΕ, ὡς ἡ Ρω-

11. «Report of the General Secretary», §3, 16/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-of-the-general-secretary.html.*

12. Ὅ.π., §10.

13. Ὅ.π., §19.

μαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία[14], οἱ Πεντηκοστιανοί καὶ ἡ ACT Alliance[15]·

ε) ἡ σύσφιγξις τῶν σχέσεων τοῦ Συμβουλίου μετὰ τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ διὰ τῆς πραγματοποιήσεως ἐπισήμων ἐπισκέψεων εἰς τὰς κατὰ τόπους ἕδρας αὐτῶν, ἐν οἷς καὶ ἡ ἔλευσις τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως ὑπὸ τὴν νέαν του ἰδιότητα εἰς τὴν ἕδραν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου τὴν Κυριακὴν τῆς Σταυροπροσκυνήσεως (7ην Μαρτίου) τοῦ 2010·

στ) ἡ ἐνίσχυσις τῶν ἐπαφῶν μὲ ἐκπροσώπους διαφορετικῶν Θρησκειῶν ἐπὶ τῷ σκοπῷ τῆς προαγωγῆς τῆς εἰρηνικῆς συμβιώσεως τῶν λαῶν διαφορετικῶν θρησκευτικῶν πίστεων καὶ τὴν ἐξέτασιν θεμάτων ποὺ ἅπτονται τῆς προστασίας τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καὶ τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας[16]·

---

14. Ἐνδεικτικὸν τῆς προσπαθείας ἀναβαθμίσεως τῶν σχέσεων τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ ΠΣΕ τυγχάνει ἡ συμφωνία ποὺ ἐπετεύχθη κατὰ τὴν πρόσφατον ἐπίσκεψιν τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ Συμβουλίου Αἰδεσιμολ. Δρος. Olav Tveit εἰς Βατικανὸν περὶ τὰ τέλη τοῦ 2010 μεταξὺ τοῦ προαναφερθέντος ἀξιωματούχου τοῦ ΠΣΕ καὶ τοῦ νέου Προέδρου τοῦ Ποντιφικοῦ Συμβουλίου διὰ τὴν προώθησιν τῆς Χριστιανικῆς ἑνότητος Σεβ. Καρδιναλίου Kurt Koch πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς θεσμοθετήσεως, κατ᾽ ἔτος, διμερῶν ἐπαφῶν μεταξὺ ἀξιωματούχων ἀμφοτέρων των πλευρῶν. G. Byamungu, «Central Committee Meeting, Plenary Session on WCC-RCC Relations», σ. 1 (ἀνέκδοτον).

15. Ἡ ACT Alliance συνιστᾶ μίαν διεθνῆ ὀργάνωσιν ἀπὸ ἑκατὸν ἕντεκα Προτεσταντικάς, κυρίως, Ἐκκλησίας καὶ ἐπὶ μέρους ἐκκλησιαστικοὺς ὀργανισμοὺς ποὺ στοχεύουν εἰς τὴν προσφορὰν ἀνθρωπιστικῆς βοηθείας εἰς 130 χώρας παγκοσμίως. Ἔλαβε σάρκα καὶ ὀστᾶ κατὰ τὴν 1ην Ἰανουαρίου 2010, προῆλθε δὲ ἐκ τῆς συγχωνεύσεως τῆς ACT International καὶ τῆς ACT Development. Ἡ βάσις τῆς ὀργανώσεως εὑρίσκεται εἰς τὸ κτήριον τοῦ ΠΣΕ. Περισσότερα βλ., εἰς τὴν ἐπίσημον ἱστοσελίδα αὐτῆς *http://www.actalliance.org*. Ἐνδιαφέρον κείμενον διὰ τὰς προοπτικὰς συνεργασίας μεταξὺ τοῦ ΠΣΕ καὶ τῆς ACT Alliance ἐπαρουσιάσθη κατὰ τὰς ἐργασίας τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς. Μεταξὺ ἄλλων, ἐπισημαίνονται τὰ κάτωθι ἐπίπεδα ἐνδεχομένης συνεργασίας μεταξὺ τούτων εἰς ζητήματα ὡς α) ἡ ὑπεράσπισις καὶ προστασία τῶν ἀνθρωπίνων δικαιωμάτων καὶ τῆς ἀνθρωπίνης ἀξιοπρεπείας καὶ ἡ καταπολέμησις φαινομένων πολέμου, κοινωνικοῦ ἀποκλεισμοῦ καὶ περιθωριο-ποιήσεως κ.ἄ., β) ἡ ἀνάδειξις ζητημάτων ποὺ σχετίζονται πρὸς τὴν κλιματικὴν ἀλλαγήν, γ) ἡ ὑποστήριξις τοῦ διακονικοῦ ἔργου τῶν Ἐκκλησιῶν, δ) ἡ ἐνασχόλησις μὲ τὸ ζήτημα τῆς ἐν γένει ἀναπτύξεως *(Development)*, τῆς ἀνθρωπιστικῆς βοηθείας καὶ συνεργασίας, καὶ ε) ἡ θεώρησις τῆς σχέσεως μεταξὺ Θρησκείας καὶ ἀναπτύξεως εἰς πολυπολιτισμικά, πλουραλιστικὰ καὶ πολυθρησκευτικά, κυρίως, περιβάλλοντα. «Cooperation Between WCC and ACT Alliance», Document No. GEN/GEN PRO 05, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 3-4 (ἀνέκδοτον).

16. Περὶ τῆς ἐμπλοκῆς τοῦ ΠΣΕ εἰς τὸν διαθρησκειακὸν διάλογον βλ., S. W. Ariarajah, «Dialogue, Interfaith» στό ὅ.π., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, σ. 311-317. Ἐνδεικτικῶς ἀναφέρεται ἡ κάτωθι σχετικὴ περὶ τοῦ θέματος βιβλιογραφία: *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, WCC publication, Geneva 1979. S.J. Samartha (ed.), *Living Faiths and the Ecumenical Movement*, WCC publication, Geneva 1971. Τοῦ ἰδίου (ed.), *Faith in the Midst of Faiths*, WCC publication, Geneva 1977. R.B. Sheard, *Inter-religious Dialogue in the Catholic Church since Vaticn II: A Historical and Theological Study*, Edwin Mellen, Queens Town, Canada 1987. S. W. Ariarajah,

ζ) ἡ ἱστορικὴ εὐκαιρία διὰ τὸ Συμβούλιον, ἐν ὄψει τῆς συγκλήσεως ἐν Τζαμάικα, τῆς Διεθνοῦς Οἰκουμενικῆς Διασκέψεως περὶ Εἰρήνης, νὰ μεταφέρῃ τὸ μήνυμα τῆς ἑνότητος καὶ τῆς βιωσίμου εἰρήνης καὶ καταλλαγῆς εἰς ὅλα τὰ μήκη καὶ πλάτη τῆς γῆς, εἰς μίαν περίοδον, μάλιστα, ποὺ σημαδεύεται ἀνεξίτηλα ἐκ τῶν προσφάτων πολιτικῶν καὶ κοινωνικῶν ἐξελίξεων εἰς Αἴγυπτον καὶ τὴν Μέσην Ἀνατολήν, ἐξελίξεις αἱ ὁποῖαι ἀποτελοῦν *«ἐνθαρρυντικὸν σημεῖον πρὸς ἅπαντας, πῶς δηλαδὴ ἡ ἐλευθερία καὶ ἡ δικαιοσύνη δύνανται νὰ ἐμπεδωθοῦν διὰ μέσου εἰρηνικῶν πράξεων ἄνευ χρήσεως βίας»*[17] καὶ

η) ἡ ἁρμόζουσα ἔμφασις εἰς τὴν ἐν Ἱερουσαλὴμ κατάστασιν, ἥτις ἐχαρακτηρίσθη ὡς *«πολις προσευχῆς»*, *«ἱερὰ πολις διὰ τοὺς πιστοὺς τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν»*, καὶ ὡς *«πόλις δικαιοσύνης καὶ εἰρήνης»*[18], ὡς καὶ εἰς τὸ προσφάτως συνταχθὲν ὑπὸ Παλαιστινίων θεολόγων κείμενον, γνωστὸν ὡς *«The Kairos-Palestine Document»*[19].

Συναφῶς, ἀξίζει νὰ μνημονευθῇ ἡ θέσις ποὺ ὁ Γενικὸς Γραμματεὺς ἐξέφρασεν ἐπὶ τοῦ, ἐπὶ δεκαετίας ταλανίζοντος τὴν περιοχήν, Μεσανατολικοῦ Ζητήματος. Αὕτη συμπυκνοῦται εἰς τὸ ἑξῆς δίπολον: ἀπὸ τὴν μίαν καθίσταται σαφὲς ὅτι τὸ ΠΣΕ, ἀναγνωρίζον τὴν διεθνῆ νομικὴν ὑπὸστασιν τοῦ Κράτους τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τὸ ἰδιάζον καθεστὼς (status quo) τῶν Ἱεροσολύμων, δὲν θὰ ἀποτελέσῃ ἕνα ἀντισημιτικὸν ὀργανισμόν, ἀλλά, τοὐναντίον, θὰ συμβάλῃ εἰς τὴν ὀρθὴν κατανόησιν τοῦ γενικωτέρου προβλήματος τῆς περιοχῆς. Καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλην, σημειοῦται ὁ ἰδιαίτερος ῥόλος ποὺ τὸ Συμβούλιον τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Μέσης Ἀνατολῆς καλεῖται νὰ διαδραματίσῃ εἰς τὴν εὐαίσθητον ταύτην περιοχὴν πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς ἐξομαλύνσεως τῶν σχέσεων μεταξὺ κρατῶν, πολιτισμῶν καὶ θρησκευτικῶν κοινοτήτων ἐν αὐτῇ[20].

Ἐκ τῶν πλέον σημαντικῶν θεμάτων ποὺ ἀπησχόλησαν τάς, ἐν Ὁλομελείᾳ, ἐργασίας τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ὑπῆρξεν ἡ προετοιμασία περὶ τῆς Διεθνοῦς Οἰκουμενικῆς Διασκέψεως περὶ Εἰρήνης (*International Ecumenical Peace Convocation / IEPC*)[21] εἰς Τζαμάικαν. Με-

---

Not without My Neighbour: Issues in Interfaith Relations, WCC publication, Geneva 1999. P.J. Griffiths (ed.), *Christianity through non-Christian Eyes*, Orbis, Maryknoll NY 1990. L. Newbigin, «The Basis, Purpose and Manner of Interfaith Dialogue», στό *Scottish Journal of Theology*, 30, 1977.

17. «Report of the General Secretary», §31.

18. Ὅ.π., §39-41.

19. Τὸ ἐν λόγῳ κείμενον εὑρίσκεται ἀνηρτημένον εἰς τὴν ἱστοσελίδα *http://www.jcrelations.com/cjoesterreich/The__KairosPalestine_Document__by_Palestinian_Christians.3057.0.html*.

20. «Report of the General Secretary», §44-46.

21. Ἡ ἐν λόγῳ Διάσκεψις ἀποτελεῖ τὸ ἀποκορύφωμα τῶν ἐκδηλώσεων ἐπὶ τῇ συμπληρώσει δεκαετίας ἀπὸ τὴν ἔναρξιν τῶν σχετικῶν Προγραμμάτων τοῦ ΠΣΕ

ταξὺ ἄλλων, ἐπαρουσιάσθη τὸ πρῶτον σχέδιον κειμένου, τὸ ὁποῖον ἐπιγράφεται ὡς ἑξῆς: «Ἓν οἰκουμενικὸν κάλεσμα πρὸς τὴν δικαίαν εἰρήνην», ποὺ ἀποτελεῖται ἐκ 42 παραγράφων κατανεμομένων εἰς πέντε ἑνότητας:

α) «Εἰσαγωγή»,

β) «Ἡ ὁδὸς πρὸς τὴν δικαίαν εἰρήνην»,

γ) «Βιοῦντες τὸ ταξείδιον»,

δ) «Καθοδηγητικαὶ ἐνδείξεις πρὸς τὴν ὁδὸν διὰ τὴν δικαίαν εἰρήνην», καὶ

ε) «ἀναζητοῦντες καὶ ἐπιδιώκοντες τὴν δικαίαν εἰρήνην ἀπὸ κοινοῦ».

Τῆς ἀναγνώσεως τοῦ σχεδίου ἠκολούθησεν ἐμπεριστατωμένη παρέμβασις τοῦ Δρος. Fernando Enns, Συντονιστοῦ τῆς Ὀργανωτικῆς Ἐπιτροπῆς, ὅστις παρετήρησεν ὅτι ἡ Διασκέψις θὰ προβῇ πρωτίστως εἰς ἕνα ἀπολογισμὸν περὶ τῆς συγκομιδῆς τῶν ἐνεργειῶν ἀντιμετωπίσεως, ἐκ μέρους τῶν Ἐκκλησιῶν, τῆς βίας[22] ἐντὸς τῆς παρελθούσης δεκαετίας (2001-2010), καὶ εἰς τὴν ἀνάδειξιν ὅσων ἔχουν ἐπιτευχθεῖ μέχρι σήμερον διὰ τὰ θύματα τῆς βίας, τῶν πολέμων καὶ τῶν ἐχθροπραξιῶν. Ἐπὶ πλέον, ἡ Διάσκεψις στοχεύει εἰς τὸν προβληματισμὸν σχετικῶς μὲ τὴν θεολογίαν καὶ τὴν ἠθικήν, τὴν προσευχὴν καὶ τὴν πνευματικὴν ἀνανέωσιν, ὡς καὶ τὴν κατάθεσιν δημιουργικῶν ὁραμάτων διὰ τὸ μέλλον πρὸς ἐπούλωσιν τῆς μεγίστης πληγῆς ἡ ὁποία μαστίζει τὴν ἀνθρωπότητα, ἤτοι τῆς ἀπουσίας συμφιλιώσεως μεταξὺ λαῶν καὶ ἐθνῶν.

Ὁ Δρ. Fernando Enns ἐσημείωσεν, ὡσαύτως, ὅτι τὸ DOV καὶ ἡ IEPC θὰ εἶναι μία δοκιμασία διὰ τὸν Οἰκουμενισμὸν εἰς τὸν 21ον αἰῶνα. Οὕτως, ἡ Ἐπιτροπὴ Προγραμματισμοῦ τοῦ ΠΣΕ ἀποβλέπει εἰς τὴν εὐκαιρίαν ταύτην τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως διὰ νὰ ἀναπτυχθοῦν ἀπὸ κοινοῦ πρωτοβουλίαι διὰ τὴν ἑνότητα τῆς Ἐκκλησίας,

---

πρὸς καταπολέμησιν τῆς βίας (*Decade to Overcome Violence 'DOV'*, 2001-2010). Ὡς γνωστόν, ἡ ἀπόφασις διὰ τὴν ἀναζήτησιν ἑνὸς νέου τρόπου κατανοήσεως φαινομένων ὡς η βία καὶ ἡ μὴ βία ὑπῆρξεν ἀπόρροια τῶν ἐργασιῶν τῆς Η' Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ εἰς Χαράρε (1998). D. Gill, «Violence and Non-Violence», στό ὅ.π., *Dictionary of the Ecumenical Movement*, σ. 1192. Πρβλ. D. Kessler (ed.), *Together on the Way, Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, WCC publications, Geneva 1999.

22. Ἐνδεικτικῶς παρατίθεται ἡ κάτωθι βιβλιογραφία περὶ βίας ἐν τῷ πλαισίῳ τοῦ οἰκουμενικοῦ στίβου: S. Eskidjian, *Overcome Violence: A Programme of the World Council of Churches*, WCC publications, Geneva 1997. M. Kässmann, *Overcoming Violence: The Challenge to the Churches in All Places*, WCC publications, Geneva 2000. *Theological Perspectives on Violence and Nonviolence: A Study Process*, WCC publications, Geneva 1998. *Why Violence? Why Not Peace?, study guide*, WCC publications, Geneva 2002. W.Wink (ed.), *Peace Is the Way: Writtings on Nonviolence from the Fellowship of Reconciliation*, Orbis, Maryknoll NY 2000.

βασιζομένην εἰς τὰς ἐμπειρίας τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ Συμβουλίου, οὕτως ὥστε ἡ Διάσκεψις νὰ καταστῇ ἓν ἱστορικὸν ὁρόσημον εἰς τὴν ζωὴν τοῦ ΠΣΕ. Ἐπὶ πλέον, ὁ Δρ. Enns ὑπενθύμισεν εἰς τὴν Κεντρικὴν Ἐπιτροπὴν ὅτι ἡ Διάσκεψις αὕτη ἔχει ὡς προγραμματικὸν σκοπὸν τὴν ἐκπόνησιν κοινῆς Οἰκουμενικῆς Διακηρύξεως περὶ μιᾶς δικαίας εἰρήνης καὶ καταλλαγῆς μεταξὺ λαῶν καὶ ἐθνῶν μὲ ἐπίκεντρον τέσσερεις θεματικοὺς ἄξονες:

α) τὴν εἰρήνην εἰς τὴν Κοινότητα,

β) τὴν εἰρήνην ἐπὶ τῆς γῆς,

γ) τὴν εἰρήνην ἐν τῇ ἀγορᾷ, καὶ

δ)τὴν εἰρήνην μεταξὺ τῶν λαῶν καὶ ἐθνῶν.

Ἀκολούθως, ἐκλήθησαν οἱ Αἰδεσιμολ. Δρ. Konrad Raiser, ἐπὶ κεφαλῆς τῆς Συντακτικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ὡς ἄνω σχεδίου Κειμένου, Σεβ. Ἀρχιεπίσκοπος κ. Avak Asadourian, ἐκ τοῦ Συμβουλίου τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Ἰράκ, Θεοφιλ. Ἐπίσκοποι κκ. Sally Dyck, ἐκ τῆς Ἡνωμένης Ἐκκλησίας τῶν Μεθοδιστῶν, καὶ Owdenburg Moses Mdegella, τῆς Εὐαγγελικῆς Λουθηρανικῆς Ἐκκλησίας τῆς Τανζανίας, ὅπως σχολιάσωσι τὰς ὑποενότητας τοῦ σχεδίου, ἐξ ἐπόψεως τῆς προσωπικῆς καὶ ὁμολογιακῆς ἐμπειρίας των.

Κατὰ τὴν ἐν Ὁλομελείᾳ συζήτησιν ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Σασίμων κ. Γεννάδιος, ἐκ μέρους τῶν Ὀρθοδόξων[23], ἐπεσήμανε τὴν ἀνάγκην ὅπως τὸ σχέδιον κειμένου τύχῃ περαιτέρω θεολογικῆς ἀναπτύξεως, μὲ ἰδιαιτέραν ἔμφασιν εἰς ἑτέρας πτυχάς, ὡς ἡ πώλησις ὁπλικῶν συστημάτων, ἡ ἐμπορία ἀνθρωπίνων ὀργάνων, ἡ διάστασις «οἰκολογία καὶ ἠθική», ὁ ῥόλος τῆς ἐκπαιδεύσεως εἰς τὴν προαγωγὴν τῆς εἰρήνης, ἡ προαγωγὴ τοῦ θεολογικοῦ προβληματισμοῦ ἐπὶ τοῦ θέματος εἰς τοὺς χώρους τῶν Πανεπιστημίων, τῶν Θεολογικῶν Σχολῶν καὶ τῶν Ἐκκλησιαστικῶν Σεμιναρίων, ὁ ῥόλος τῆς ἐνδοοικογενειακῆς βίας καὶ ἡ ἔλλειψις τῆς εἰρήνης μεταξὺ τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν.

Ἕτερον μεῖζον θέμα ποὺ ἀπησχόλησε τὰς ἐργασίας τῆς Κε-

---

23. Εἰρήσθω ἐν παρόδῳ ὅτι, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸ ζήτημα τῆς Ὀρθοδόξου συμμετοχῆς εἰς τὴν ἐν λόγῳ Διάσκεψιν, αὕτη ἀναμένεται νὰ εἶναι λίαν περιορισμένη καὶ ὑποβαθμισμένη. Πλέον συγκεκριμένως, ἐκ τῶν 1.000 ἀντιπροσώπων, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ 50% θὰ λάβῃ τινὰ σχετικὴν οἰκονομικὴν ἐπιδότησιν, μόνον 50 σύνεδροι προέρχονται ἐκ τῶν διαφόρων τοπικῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν, ποσοστὸν δηλαδὴ 5% ἀντὶ διὰ 25% ποὺ προεβλέπετο σχετικῶς. Ἐνδεικτικῶς ἀναφέρεται ὅτι ἀπὸ τὰς 14 Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας τελικῶς 11 ἀνταπεκρίθησαν θετικῶς (Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον, Ἐκκλησίαι Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων, Μόσχας, Σερβίας, Ρουμανίας, Κύπρου, Πολωνίας, Ἀλβανίας, Τσεχίας καὶ Σλοβακίας), ἐνῷ 3, ἐν οἷς καὶ ἡ Ἁγιωτάτη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ἠρνήθησαν, προφανῶς διὰ οἰκονομικοὺς λόγους, τὴν ἀποστολὴν ἀντιπροσωπειῶν. Σημειωτέον ὅτι ἀνάλογος κατάστασις ἐμφανίζεται καὶ εἰς τοὺς κόλπους τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν.

ντρικῆς Ἐπιτροπῆς ἐσχετίζετο πρὸς τὴν προετοιμασίαν περὶ τῆς προσεχοῦς, Ι', Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ εἰς Busan Ν. Κορέας ὡς καὶ ἡ ἐπιλογὴ τοῦ κυρίου θέματος. Ἡ ἐν τῷ μεταξύ, κατόπιν τῆς προμνημονευθείσης ἀποφάσεως τῆς 58ης Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ΠΣΕ τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 2009 περὶ τοῦ τόπου διεξαγωγῆς τῆς Συνελεύσεως[24], συγκροτηθεῖσα Ὀργανωτικὴ Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ Σχεδιασμοῦ τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως («*Assembly Planning Committee*»), ὑπὸ τὴν Προεδρίαν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Σασίμων κ. Γενναδίου, ὡς γνωστόν, συνεδρίασεν διὰ πρώτην φορὰν εἰς τὰς ἐγκαταστάσεις τῆς Ὀρθοδόξου Ἀκαδημίας Κρήτης τὸν Νοέμβριον τοῦ 2010, ἐπαρουσίασεν δὲ ἐμπεριστατωμένην ἔκθεσιν, δι' ἧς ἐκτίθεται σειρὰ συναφῶν ζητημάτων-προτάσεων, ὅπως:

1. δύο ἐναλλακτικαὶ προτάσεις ἐπὶ τοῦ θέματος τῆς προσεχοῦς Συνελεύσεως, ἤτοι:

α) «Θεέ τῆς ζωῆς, ὁδήγησέ μας εἰς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν εἰρήνην» καί,

β) «Κεκλημένοι εἰς τὴν δημιουργίαν τοῦ Θεοῦ ἵνα ὦμεν ἕν»[25],

2. ἡ πραγματοποίησις προπαρασκευαστικῶν συνεδρίων καὶ συναντήσεων, τῇ εὐγενεῖ φιλοξενίᾳ τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Νοτίου Κορέας, ἀμέσως μετὰ τὴν λῆξιν τῶν ἐργασιῶν τῆς ἑπομένης Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 2012 μὲ τὴν ἐξασφάλισιν τῆς συμμετοχῆς ὅσων διὰ πρώτην φορὰν θὰ λάβουν μέρος εἰς τὰς ἐρ-

24. Ἀξιοσημείωτος τυγχάνει ἡ σύντομος ἔκθεσις τοῦ Αἰδεσιμολ. Δρος Kim Sam Hwan, Προέδρου τῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ προγραμματισμοῦ τῆς ἐν Κορέᾳ Γενικῆς Συνελεύσεως (KAPC) ποὺ ἀνεγνώσθη κατὰ τὰς ἐργασίας τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, δι' ἧς ἐκτίθενται αἱ ἀναληφθεῖσαι, ἀπὸ τοῦ, πρὸ διετίας περίπου, ὁρισμοῦ τῆς Busan ὡς τόπου διεξαγωγῆς τῆς 10ης Γ. Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ καὶ ἐντεῦθεν, πρωτοβουλίαι, ὡς α) ἡ διοργάνωσις, τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 2009, πανηγυρικῶν ἐκδηλώσεων εἰς Κορέαν τῇ συμμετοχῇ 1.000 περίπου ἐκπροσώπων ἐξ ὅλων τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν τῆς περιοχῆς, ὡς καὶ ἐπισήμων τῆς Κορεατικῆς Κυβερνήσεως ἐπὶ τῇ ἀναλήψει τῆς διοργανώσεως τῆς ὡς ἄνω Γενικῆς Συνελεύσεως, β) ἡ ἀνάληψις καταλλήλων καὶ πολυπτύχων δράσεων, οὕτως ὥστε τὸ ὅλον ἐγχείρημα νὰ ἀποτελέσῃ τὸ ἐφαλτήριον διὰ τὴν ἐμβάθυνσιν καὶ διαπλάτυνσιν τοῦ οἰκουμενισμοῦ εἰς Κορέαν καὶ εἰς τὴν Ἀσιατικὴν Ἤπειρον ἐν γένει. Διὸ καὶ ἐλήφθη πρόνοια διὰ τὴν ἄμεσον ἔναρξιν διαλόγου πρὸς ἐξασφάλισιν τῆς συμμετοχῆς πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ Ἐθνικοῦ Συμβουλίου Ἐκκλησιῶν τῆς Κορέας (Ρωμαιοκαθολικῶν, Ὀρθοδόξων καὶ Προτεσταντῶν) εἰς τὴν ὀργανωτικὴν προσπάθειαν, ὡς καὶ τῶν λοιπῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀσίας. Συνοδοιπόροι ἐν προκειμένῳ καθίστανται αἱ πολιτειακαί, πολιτικαί, τοπικαὶ ἀρχαί, ὡς καὶ αἱ ἐμπορικαὶ ἑνώσεις τῆς χώρας, καὶ γ) ἡ πραγματοποίησις εἰς Σεοὺλ τὸν Νοέμβριον τοῦ 2010 εἰδικῆς συναντήσεως, ἥτις καὶ ἐπρότεινεν εἰς τὴν εἰδικὴν Ἐπιτροπὴν ἐπὶ τοῦ σχεδιασμοῦ ὡς θέμα διὰ τὴν Γενικὴν Συνέλευσιν τοιοῦτον σχετιζόμενον πρὸς τὴν δικαιοσύνην, τὴν εἰρήνην καὶ τὴν ζωήν. K. S. Hawn, «Report of the Korean Assembly Planning Committee for the WCC 10th General Assembly in Busan, 2013», σ. 1-2 (ἀνέκδοτον).

25. «Report of the Assembly Planning Committee», Document No. GEN 04, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 1-2 (ἀνέκδοτον).

γασίας τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως τῆς Busan, ὡς καὶ ἡ κατάλληλος ἐκπαίδευσις τῶν Προέδρων τῆς Συνελεύσεως πρὸς ἀπρόσκοπτον καὶ εὐχερῆ ἐξάσκησιν τοῦ νέου μοντέλου λήψεως ἀποφάσεων δι' ὁμοφωνίας[26],

3. ἡ ἐξασφάλισις τῶν προβλεπομένων θέσεων διὰ τοὺς ἐκπροσώπους τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ ἡ ἔμφασις διὰ τὴν διεξαγωγὴν τῆς πλέον ἀντιπροσωπευτικῆς Γενικῆς Συνελεύσεως εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως[27], διὰ τῆς ἐνεργοῦ συμμετοχῆς καὶ τῶν λοιπῶν Οἰκουμενικῶν Ἑταίρων τοῦ ΠΣΕ, ὡς π.χ. τῆς ACT Alliance[28], τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τῆς Πεντηκοστιανῆς τοιαύτης[29], καὶ

4. ἡ πρόνοια πρὸς ἐξασφάλισιν καταλλήλων χώρων διὰ τὴν πραγμάτωσιν ὁμολογιακῶν συναντήσεων[30].

Ἡ Κεντρικὴ Ἐπιτροπή, ἐξετάσασα ἐνδελεχῶς τὰς δύο προτάσεις περὶ τοῦ θέματος τῆς προσεχοῦς Γενικῆς Συνελεύσεως, κατέληξεν εἰς τὸ ἑξῆς: «Θεὲ τῆς ζωῆς, ὁδήγησέ μας εἰς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν εἰρήνην» (*God of Life, Lead us to Justice and Peace*)[31].

Κατὰ τὰς ἐν Ὁλομελείᾳ συνεδριάσεις τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπαρουσιάσθησαν ἐκθέσεις καὶ προτάσεις διατυπωθεῖσαι ὑπὸ τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς, αἱ ὁποῖαι παρεπέμφθησαν ἐν συνε-

---

26. Ὅ.π., σ. 3-4.

27. Πλέον συγκεκριμένως, ἐκ τῶν 760 ἐκπροσώπων τῶν διαφόρων Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ, δέον ὅπως ἀκολουθηθοῦν αἱ κάτωθι ἀναλογίαι: 50% νέοι, 50% λαϊκὰ μέλη, 25% νέοι καὶ 25% Ὀρθόδοξοι, μετὰ τῆς ὑποσημειώσεως ὅτι ἑκάστη Ἐκκλησία-μέλος τοῦ ΠΣΕ δέον ὅπως ἀντιπροσωπεύεται δι' ἑνός, τοὐλάχιστον, ἐκπροσώπου αὐτῆς.

28. Ἡ πρόσκλησις αὕτη ἐβασίσθη εἰς τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ACT Alliance προγραμματίζει τὴν Γενικὴν Συνέλευσίν της κατὰ τὸ ἴδιον χρονικὸν διάστημα, διὸ καὶ ἐπροτάθη ἡ ἰδέα ὅπως ἀμφότεραι αἱ Γενικαὶ Συνελεύσεις τοῦ ΠΣΕ καὶ τῆς ACT Alliance λάβουν χώραν εἰς Busan κατὰ τὴν ἰδίαν χρονικὴν περίοδον. Σημειωτέον ὅτι, μεταξὺ τῶν ἐτῶν 2013-2014 μέλλουν νὰ πραγματοποιηθοῦν καὶ ἕτερα γεγονότα μὲ ἰδιαίτερον οἰκουμενικὸν ἐνδιαφέρον, ὡς αἱ Γενικαὶ Συνελεύσεις τοῦ Χριστιανικοῦ Συμβουλίου τῶν Ἀφρικανικῶν Ἐκκλησιῶν (ACC) καὶ τοῦ Συμβουλίου τῶν Εὐρωπαϊκῶν Ἐκκλησιῶν (ΚΕΚ).

29. «Report of the Assembly Planning Committee», Document No. GEN 04, σ. 5-6.

30. Περὶ τοῦ ζητήματος τῆς προσευχῆς εἰς τοὺς οἰκουμενικοὺς κύκλους ἐν σχέσει πρὸς τὸ ἔργον τῆς Εἰδικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τῆς Ὀρθοδόξου συμμετοχῆς εἰς τὸ ΠΣΕ (Special Commission on Orthodox Participation in the WCC) βλ. Ὅ.π., T. Meimaris, *The Ecumenical Movement in the Agenda of the Holy and Great Council of the Orthodox Church*, σ. 91-92, 148-150, 156-165. Πρβλ. Βλ. Φειδᾶ, «Τὸ ζήτημα τῆς συμπροσευχῆς μετὰ τῶν ἑτεροδοξων κατὰ τοὺς ἱεροὺς Κανόνες», στό *Ἐπίσκεψις*, τ. 699, 30/04/2009, σ. 11-33 καί Γρ. Παρεντζάκη, Κ. Σκουτέρη, Βλ. Φειδᾶ, *Ἡ συμπροσευχὴ μὲ τοὺς ἑτεροδόξους κατα τὴν Ὀρθόδοξη Θεολογικη Παραδοση*, ἐκδ. Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 2011.

31. «2013 WCC Assembly: 'God of Life, Lead us to Justice and Peace'», 22/02/2011 στὴν ἱστοσελίδα *http://ecumenism.net/archive/2011/02/2013_wcc_assembly.htm*.

χείᾳ εἰς τὰς ἐπὶ μέρους Ἐπιτροπὰς πρὸς συζήτησιν, εἰς τὰς ὁποίας συμμετέσχον ὡς εἴθισται ἅπαντα τὰ μέλη τῆς Κ. Ἐπιτροπῆς[32]. Τὰ πορίσματα τῶν Ἐπιτροπῶν ἐπαρουσιάσθησαν εἰς τὴν Ὁλομέλειαν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς καὶ ἐνεκρίθησαν διὰ τῆς συναινετικῆς διαδικασίας (*consensus*), ὡς ἀκολούθως:

Ἐν πρώτοις, ἐγένοντο ἀποδεκταὶ ἥ τε προσφώνησις τοῦ Προέδρου (*Moderator*), καὶ ἡ ἔκθεσις πεπραγμένων τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ ΠΣΕ, μετὰ τῶν ἤδη καταγραφέντων εἰς τὰ πρακτικὰ ἐρωτήσεων καὶ σχολίων.

Ἀκολούθως, ἐνεκρίθησαν αἱ προτάσεις τῆς «*Public Issues Committee*» σχετικῶς πρὸς τὴν ἔκδοσιν «Δηλώσεων» (*Statements*), Ἐκθέσεων (*Minutes*) καὶ Ψηφισμάτων (*Resolutions*), περὶ τῶν ἑξῆς θέματων:

α) Δήλωσις σχετικὰ μὲ τὴν πολιτικὴν καὶ τὴν κοινωνικὴν κατάστασιν εἰς Κολομβίαν[33].

β) Δήλωσις περὶ τοῦ δικαιώματος προσβάσεως εἰς τὸ ὕδωρ καὶ τὴν διασφάλισιν τῆς ὑγιεινῆς[34].

γ) Δήλωσις περὶ τῆς καταστάσεως τῶν γηγενῶν κατοίκων τῆς Αὐστραλίας[35].

δ) Ἔκθεσις περὶ τῆς παρουσίας καὶ τῆς μαρτυρίας τῶν Χριστιανῶν τῆς Μέσης Ἀνατολῆς[36].

ε) Ἔκθεσις διὰ τὸ δικαίωμα τῶν μεταναστῶν ἐν γένει καὶ τῶν μεταναστῶν ἐργατῶν[37].

στ) Ἔκθεσις πρὸς ἐνίσχυσιν τῆς οἰκουμενικῆς ἀπαντήσεως

---

32. Τὰ μέλη τῆς Πατριαρχικῆς ἀντιπροσωπείας συμμετέσχον εἰς τὰς ἑξῆς Ἐπιτροπάς: οἱ Ἀρχιμ. Ἰὼβ Getcha καὶ Διάκονος Θεόδωρος Μεϊμάρης εἰς τὴν «*Policy Reference Committee*», ἡ δέ Ἐμμανουέλα Λαρεντζάκη εἰς τὴν «*Nominations Committee*».

33. «Statement on the Situation in Colombia», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/statement-on-the-situation-in-colombia.html.*

34. «Statement on the Right to Water and Sanitation», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/statement-on-the-right-to-water-and-sanitation.html.*

35. «Statement on the Situation of Indigenous Peoples of Australia», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/statement-on-the-situation-of-indigenous-peoples-of-australia.html.*

36. «Minute on the Presence and Witness of Christians in the Middle East», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/minute-on-the-presence-and-witness-of-christians-in-the-middle-east.html.*

37. «Minute on the Rights of Migrants and Migrant Workers», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/minute-on-the-rights-of-migrants-and-migrant-workers.html.*

ἔναντι τῆς προκλήσεως τοῦ HIV/AIDS[38].

ζ) Ψήφισμα σχετικῶς πρὸς τὴν ἀπόφασιν τῆς Κυβερνήσεως τῶν Ἡνωμένων Πολιτειῶν Ἀμερικῆς ὅπως ἀσκήσουν βέτο εἰς πρόσφατον ψήφισμα τοῦ Συμβουλίου Ἀσφαλείας τῶν Ἡνωμένων Ἐθνῶν, δι᾽ οὗ καταδικάζονται οἱ ἰσραηλινοὶ ἐποικισμοὶ εἰς τὰ Παλαιστινιακὰ ἐδάφη[39]. Καὶ

η) Ψήφισμα σχετικῶς πρὸς τὴν κλιμάκωσιν τῆς βίας εἰς Λιβύην[40].

Κατὰ τὰς συνεδρίας τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπαρουσιάσθη εἰς τὰ μέλη ἐμπεριστατωμένη ἔκθεσις τῆς ὑποεπιτροπῆς «*Governance Review Continuation Group*», δι᾽ ἧς προτείνονται τὰ κάτωθι πρὸς τὴν κατεύθυνσιν ἀναδιαρθρώσεως[41] τῆς λειτουργίας τοῦ ΠΣΕ:

---

38. «Minute on Strengthening the Ecumenical Response to HIV/AIDS», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/minute-on-strengthening-the-ecumenical-response-to-hivaids.html.*

39. «Resolution on the United States of America's Vetό against the U.N. Security Council Resolution condemning Israeli Settlements in the Palestinian Territories», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/resolution-on-us-veto-against-un-resolution-condemning-settlements.html.*

40. «Resolution on the escalation of violence in Libya», 22/02/2011, στὴν ἱστοσελίδα *http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues/resolution-on-the-escalation-of-violence-in-libya.html.*

41. Ἡ προτεινομένη ἀναδιάρθρωσις τῆς λειτουργίας τοῦ Συμβουλίου, συμφώνως πρὸς τὸ σκεπτικὸν τῆς ἐν λόγῳ ὑποεπιτροπῆς, ἑδράζεται εἰς ἀδήριτον ἀνάγκην ὑπαγορευομένην ἀπὸ τοὺς κάτωθι λόγους: α) τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἀδελφοσύνης καὶ τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ συμφώνως πρὸς τὴν διαδικασίαν ποὺ ὁδηγεῖ εἰς μίαν κοινὴν κατανόησιν καὶ ἓν κοινὸν ὅραμα περὶ τοῦ Συμβουλίου (*Common Understanding and Vision process*), β) τὴν ἐφαρμογὴν τῆς ἀρχῆς τῆς ὁμοφωνίας εἰς τὴν διαδικασίαν λήψεως τῶν ἀποφάσεων ἐντὸς τοῦ Συμβουλίου κατὰ τὰ προβλεπόμενα εἰς τὸ ἔργον τῆς Εἰδικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ τὴν συμμετοχὴν τῶν Ὀρθοδόξων εἰς τὸ ΠΣΕ, γ) τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ Χριστιανισμοῦ εἰς τὸν Νότιον ἡμισφαίριον καὶ τὴν ἀλλαγὴν τοῦ ἐκλησιαστικοῦ τοπίου διὰ τῆς δρομολογήσεως νέων, οἰκουμενικῆς φύσεως πρωτοβουλιῶν, ὡς π.χ. ἡ ἵδρυσις καὶ λειτουργία τοῦ Παγκοσμίου Χριστιανικοῦ Φόρουμ (*Global Christian Forum*), δ) τὴν ἀναγκαιότητα πρὸς ἐξεύρεσιν νέων τρόπων ἐκφράσεως τῆς κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ καὶ ε) τὴν πρωτοκαθεδρίαν καὶ τὸν πρωταγωνιστικὸν ῥόλον τοῦ ΠΣΕ εἰς τὴν διαμόρφωσιν μιᾶς στρατηγικῆς ἡγεσίας ἐντὸς τῶν κόλπων τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως. Σημαντικὴ παράμετρος ἐν προκειμένῳ τυγχάνει ἡ οἰκονομικὴ κρίσις ποὺ ὑφίστανται αἱ Ἐκκλησίαι-μέλη τοῦ Συμβουλίου ἰδιαιτέρως εἰς τὴν Δυτικὴν Εὐρώπην, ὡς καὶ ἡ ἀλλαγὴ τοῦ παγκοσμίου σκηνικοῦ εἰς οἰκονομικο-πολιτικό-κοινωνικό ἐπίπεδον. Σημειωτέον ὅτι εἰς τὴν εἰσαγωγικὴν ὁμιλίαν τοῦ *Moderator* πρὸς τὰ μέλη τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ἐγένετο προσπάθεια ὅπως ἀποσυνδεθῇ τὸ ὡς ἄνω ἐγχείρημα ἀπὸ τὰς οἰκονομικὰς παραμέτρους ποὺ συνοδεύουν τοῦτο. Πρὸς τοῦτο ἐτονίσθη μετ᾽ ἐμφάσεως ὅτι, αἱ προτεινόμεναι ἀλλαγαὶ περὶ διοικητικῆς ἀναδιαρθρώσεως τοῦ ΠΣΕ δὲν τυγχάνουν ἀποκλειστικῶς τὸ ἀποτέλεσμα τῆς θεωρήσεως τῶν ἐπει-

α) ἡ ἐπανεξέτασις τοῦ τίτλου τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς καὶ ἡ λειτουργία αὐτῆς κατὰ τρόπον ὥστε αὕτη νὰ ἀποτελῇ ἔκφρασιν τῆς ἀδελφοσύνης τῶν Ἐκκλησιῶν ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως μὲ πρωταρχικὸν μέλημα τὴν διάκρισιν τοῦ Θείου θελήματος διὰ τὰς Ἐκκλησίας καὶ τὸν κόσμον, οὕτως ὥστε οἱ πρωταγωνιστὲς τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως νὰ δροῦν καταλλήλως[42],

β) ἡ διασφάλισις τῆς συμμετοχῆς εἰς τὴν Κεντρικὴν Ἐπιτροπὴν ἐκπροσώπων τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ, ὡς καὶ ἐκπροσώπων, ὑπὸ τὴν ἰδιότητα τῶν παρατηρητῶν, προερχομένων ἀπὸ Ἐκκλησίας ποὺ δὲν ἀποτελοῦν μέλη τοῦ Συμβουλίου ἢ ἐκπροσωποῦν οἰκουμε-νικοὺς τινὰς ὀργανισμούς[43],

γ) ἡ διασφάλισις τῆς παρουσίας εἰς τὴν Κεντρικὴν Ἐπιτροπὴν ἐκπροσώπων τῶν τεσσάρων ἱστορικῶν ρευμάτων τῆς Οἰκουμενικῆς Κινήσεως («Πίστις καὶ Τὰξις», «Ζωὴ καὶ Ἐργασία»[44], «Ἱεραποστολὴ καὶ Εὐαγγελισμός»[45], «Ἐκπαίδευσις»[46])[47],

δ) ἡ μετονομασία τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ τῆς ἐπιλογῆς πλέον καταλλήλου τίτλου συνδεομένου οὐχὶ τόσον πρὸς τὴν διοίκησιν τοῦ Συμβουλίου (π.χ. *WCC Conference*)[48],

ε) ἡ διοργάνωσις τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ κάθε ὀκτὼ ἔτη, τῆς νέας Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς κάθε δύο ἔτη καὶ τῆς Ἐκτελε-στικῆς Ἐπιτροπῆς δὶς ἀνὰ ἔτος[49],

στ) ἡ μείωσις τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἀντιπροσώπων τῆς τε Κεντρικῆς καὶ τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς, τῆς μέν πρώτης ἀπαρτιζομένης ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἐξ 100 ἀντιπροσώπων τῶν Ἐκκλησιῶν - μελῶν τοῦ Συμβουλίου καὶ ἐκ 50 παρατηρητῶν, τῆς δὲ δευτέρας περιοριζομένης εἰς 20 μέλη, περὶ τῶν ὁποίων θὰ ἰσχύῃ τὸ σύστημα τῆς ἐκ περιτροπῆς συμμετοχῆς ἐν προκειμένῳ[50],

ζ) ἡ ἀναβάθμισις τοῦ ρόλου τοῦ Προεδρείου τοῦ Συμβουλίου

γουσῶν οἰκονομικῶν μεγεθῶν καὶ ἀναγκῶν τοῦ Συμβουλίου ἀλλὰ τὸ ἀπαύγασμα τοῦ γνωστοῦ κειμένου *Common Undestanding and Vision* (CUV), εἰς τὸ ὁποῖον γίνεται λόγος περὶ σαφοῦς διακρίσεως μεταξὺ διακυβερνήσεως (*governance*) καὶ διαχειρίσεως (*management*) εἰς τὰ δρώμενα ἐντὸς τοῦ Συμβουλίου. «Moderator's Address», §34.

42. «Report of the Governance Review Continuation Group», Document No. GEN 03, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 5 (ἀνέκδοτον).

43. Ὅ.π., σ. 6.

44. P. Abrecht, «Life and Work», στό *Dictionary of the Ecumenical Movement*, σ. 691-692.

45. P. Potter and J. Mattey, «Mission», ὅ.π., σ. 783-790.

46. J. S. Pobee, «Education», ὅ.π., σ. 384-389.

47. «Report of the Governance Review Continuation Group», σ. 6.

48. Ὅ.π., σ. 7.

49. Ὅ.π., σ. 8.

50. Ὅ.π., σ. 9.

διὰ τῆς ἀναλήψεως καὶ ἐκτελέσεως καθηκόντων σχετιζομένων πρὸς τὴν ἐν γένει δομὴν τοῦ Συμβουλίου[51],

η) ὁ μὲν Πρόεδρος τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς (*Moderator*) τυγχάνει ὑπεύθυνος διὰ τὴν διακυβέρνησιν τοῦ Συμβουλίου (*governance*), ὁ δὲ Γ. Γραμματεὺς διὰ τὴν διοίκησιν-διαχείρισιν (*management*) τῶν κεντρικῶν πόρων τοῦ Συμβουλίου[52], καὶ

θ) ἡ ἐκπροσώπησις πασῶν τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ Συμβουλίου εἰς τὰ ὄργανα λειτουργίας αὐτοῦ καὶ ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ ἐκ περιτροπῆς συστήματος σχετικῶς (*rotation system*)[53].

Ἅμα τῇ διεξαγωγῇ ἐκτενοῦς συζητήσεως περὶ τῶν ἀνωτέρω, καθ ἣν αἵ προαναφερθείσαι προτὰσεις ὑπέστησαν ὀξεῖαν κριτικὴν καὶ δὲν ἔτυχον τῆς ἐπιδοκιμασίας τῆς πλειοψηφίας τῶν μελῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, ἡ ἁρμοδία Ὑποεπιτροπὴ κατέθεσε νέαν ἔκθεσιν, δἰ ἧς ἐπροτάθησαν[54] τὰ κάτωθι, ἅτινα ἐγένοντο ἀποδεκτὰ ὑπὸ τῆς ὡς ἄνω Ἐπιτροπῆς, ἤτοι:

α) τὸ ΠΣΕ θὰ συνεχίσῃ, ὡς πρὸς τὴν τριμερῆ δομὴν λειτουργίας του, νὰ ὑφίσταται ὡς ἔχει (Γενικὴ Συνέλευσις, Κεντρικὴ Ἐπιτροπή, Ἐκτελεστικὴ Ἐπιτροπή), ἑκάστη ἐκ τῶν ὁποίων ἀσκεῖ συγκεκριμένας ἁρμοδιότητας καὶ ῥόλον[55],

β) αἱ ἀκολουθούμεναι πολιτικαὶ περὶ τοῦ ζητήματος τῆς ἐκπροσωπήσεως τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ Συμβουλίου εἰς τὰ διάφορα ὄργανα αὐτοῦ δέον ὅπως ἐξακολουθήσουν νὰ ἰσχύουν ὡς ἔχει[56],

γ) οὐδεμία μεταβολὴ ὑφίσταται εἰς τὸ θέμα τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μελῶν τῆς τε Κεντρικῆς καὶ τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς[57], καὶ

δ) ἡ ἀνάγκη διὰ τὴν περιστολὴν τοῦ κόστους τῶν δαπανῶν εἰς τὴν διακυβέρνησιν τοῦ Συμβουλίου καὶ ἡ μέριμνα διὰ τὴν ἐξεύρεσιν περισσοτέρων πόρων συνιστᾶ ἄμεσον προτεραιότητα πρὸς διασφάλισιν τῆς μελλοντικῆς πορείας τοῦ ΠΣΕ[58].

Συναφῶς, ἡ Κεντρικὴ Ἐπιτροπή, ἀποδεχθεῖσα σχετικὴν εἰσή-γησιν τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως, προέβη εἰς τὰς κάτωθι ἀποφά-

51. Ὅ.π., σ. 10.
52. Ὅ.π., σ. 11.
53. Ὅ.π., σ. 12.
54. Τὸ ζήτημα τῆς ἀναδιαρθρώσεως τῆς λειτουργίας τῶν ὀργάνων τοῦ ΠΣΕ θὰ ἀποτελέσῃ τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐργασίας μιᾶς ἐπὶ τούτῳ συσταθησομένης Ἐπιτροπῆς ποὺ θὰ μελετήσῃ ἐκ νέου τὰς σχετικὰς προτάσεις τῆς «*Governance Review Continuation Group*».
55. «Report of the Governance Review Continuation Group», Document No. GEN GOV 01, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 1 (ἀνέκδοτον).
56. Ὅ.π..
57. Ὅ.π..
58. Ὅ.π..

σεις διά:

α) τὴν ἀνανέωσιν τῆς θητείας τοῦ Διευθυντοῦ τῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» Αἰδεσιμολ. κ. John Gibaut μέχρι τὰ τέλη Φεβρουαρίου 2015.

β) τὴν προκήρυξιν δύο θέσεων Ἀναπληρωτῶν Γενικῶν Γραμματέων διὰ τὰ προγράμματα τοῦ Συμβουλίου, οἵτινες θὰ ἐνεργοῦν ἐπ᾽ ἀναφορᾷ πρὸς τὸν Γενικὸν Γραμματέα, καὶ

γ) τὴν ἀνάθεσιν τῆς καλύψεως τῶν δύο προμνημονευθεισῶν θέσεων εἰς ἑπομένην συνεδρίαν τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς τὸ 2012.

Μεταξὺ τῶν ἀλλαγῶν ποὺ ἀπεφασίσθησαν εἰς τὴν Κεντρικὴν Ἐπιτροπὴν διὰ τὰς συνθέσεις τῶν διαφόρων Ἐπιτροπῶν, ἀναφέρον-ται αἱ κάτωθι σημαντικαὶ ἐξ Ὀρθοδόξου σκοπιᾶς, ἤτοι:

1) Οἱ Αἰδεσιμολ. κ.κ. Alexander Vasyutin καὶ Dimitri Sizonenko ἐκ τῆς Ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας τῆς Ρωσσίας ἀντικατέστησαν τὰ μέλη τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς Αἰδεσιμολ. κ. Igor Vyzhanov καὶ κ. Vsevolod Chaplin.

2) Ὁ Αἰδεσιμολ. Πρωθιερεὺς κ. Mikhail Gundyaev κατέλαβε τὴν θέσιν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Βολοκολάμσκ κ. Ἱλαρίωνος εἰς τὴν Μόνιμον Ἐπιτροπὴν διὰ τὴν ὁμοφωνίαν καὶ τὴν συνεργασίαν («*Permanent Commission of Consensus and Collaboration "Special Commission"*»).

3) Ὁ Ἐλλογιμ. Δρ. Κωνσταντῖνος Κενανίδης ἀντικατέστησε τὴν Ὁσιωτ. Καθηγουμένην Θεοξένην Μοναχὴν εἰς τὴν Μικτὴν Συμβουλευτικὴν Ἐπιτροπὴν Συνεργασίας καὶ Διαλόγου μεταξὺ τοῦ ΠΣΕ καὶ τῶν Πεντηκοστιανῶν.

4) Ὁ Ἐλλογιμ. Δρ. Audeh B. Quawas, ἐκ τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων, ἐτοποθετήθη μέλος τῆς συσταθησομένης, κατόπιν σχετικῆς ἀποφάσεως, Ἐπιτροπῆς μὲ ἀντικείμενον τὴν ἐπανεξέτασιν τῶν προτάσεων τῆς Ἐπιτροπῆς «*Governance Review Continuation Group*». Καί,

5) ὁ Σεβ. Λουθηρανὸς Ἀρχιεπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Σουηδίας κ. Andres Wejryd εἰσῆλθεν ὡς νέον μέλος τῆς Κεντρικῆς Ἐπι-τροπῆς.

Ἄξιον ἀναφορᾶς τυγχάνει τὸ ὅτι, εἰς σχετικὴν ἔκθεσιν τῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Προγραμματισμοῦ καὶ κατόπιν προτάσεως τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Σασίμων κ. Γενναδίου, ἀπεφασίσθη, μεταξὺ ἄλλων, ἡ μελλοντικὴ ἐνασχόλησις τοῦ Συμβουλίου μὲ τὴν κατάστασιν τῶν Χριστιανικῶν μειονοτήτων ἐν Τουρκίᾳ[59], καθ ὃν τρόπον ἤδη τοῦτο ἐφαρμόζεται διὰ τὴν ἀντίστοιχον περίπτωσιν εἰς Μέσην Ἀνατολήν.

---

59. «Report of the Programme Committee Core Group», Document No. GEN PRO 07, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 3 (ἀνέκδοτον).

Κατὰ τὰς ἐργασίας τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς προσεκλήθη ἵνα παραστῇ καὶ ὁμιλήσῃ σχετικῶς ἐπίσημος ἀντιπροσωπεία ἐκ τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ Ἰράκ, ἀποτελουμένη ἐκ τῶν Ἁγιωτάτου κ. Mar Addai II, Καθολικοῦ Πατριάρχου τῆς Ἀρχαίας Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου κ. Avak Asadourian, ἐπὶ κεφαλῆς τῆς Ἀρμενικῆς Ἐπισκοπῆς εἰς Ἰρὰκ καὶ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ Συμβουλίου τῶν Χριστιανικῶν Ἐκκλησιαστικῶν ἡγετῶν τῆς περιοχῆς, Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου κ. Mar Georgis Sliwa, ἐκ τῆς Συροκαθολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου κ. Mar Severius Hawa, ἐκ τῆς Συριανῆς Ἐκκλησίας τῆς Βαγδάτης, ὡς καὶ ἄλλων κληρικῶν.

Σημειωθήτω, τέλος, ὅτι κατ᾽ αὐτὰς καὶ ἐνώπιον τῶν μελῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς ὑπεγράφη τὸ νέον Μνημόνιον Συνεργασίας μεταξὺ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης καὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Bossey ὑπὸ τῶν Ἐλλογιμ. κ. Jean-Dominique Vassalli, Πρυτάνεως τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης, κ. Andrea Dettwiler, Κοσμήτορος τοῦ Αὐτονόμου Τμήματος Προτεσταντικῆς Θεολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης, κ. Olav Fykse Tveit, Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ ΠΣΕ, καὶ τοῦ Αἰδεσιμολ. Καθηγητοῦ κ. Ioan Sauca, Διευθυντοῦ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Bossey.

3. Ἡ συνάντησις τῶν Ὀρθοδόξων μελῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς καὶ τῶν Ὀρθοδόξων Στελεχῶν τοῦ ΠΣΕ

Εἰς τὸ περιθώριον τῶν ἐργασιῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, ἰδιαίτερον ἐνδιαφέρον ἔσχεν ἡ συνάντησις τῶν Ὀρθοδόξων μελῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς καὶ τῶν Ὀρθοδόξων Στελεχῶν-ἐργαζομένων ἐν τῷ Οἰκουμενικῷ Κέντρῳ, ποὺ ἔλαβε χώραν τὸ ἑσπέρας τῆς πρώτης ἡμέρας τῶν ἐργασιῶν (16ην Φεβρουαρίου). Ἄξιον λόγου ὅτι ἀνταπεκρίθησαν εἰς τὴν σχετικὴν πρόσκλησιν ἅπαντες οἱ ἐκπρόσωποι τῶν Ἁγιωτάτων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Εἰς τὴν συνάντησιν προήδρευσεν ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Σασσίμων κ. Γεννάδιος, παρουσίᾳ καὶ τοῦ Γενικοῦ Γραμματέως τοῦ ΠΣΕ, κομίσας πρωτίστως τὰς εὐλογίας καὶ εὐχὰς τῆς Αὐτοῦ Θειοτάτης Παναγιότητος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κ.κ. Βαρθολομαίου εἰς ἅπαντα τὰ μέλη καὶ ἐν συνεχείᾳ ἐγένετο συζήτησις ἐν πνεύματι φιλικῷ ἐπὶ θεμάτων ὅπως:

α) ἡ λίαν ὑποβαθμισμένη Ὀρθόδοξος συμμετοχὴ εἰς τὴν Διεθνῆ Διάσκεψιν Εἰρήνης εἰς Τζαμάικαν,

β) ἐνημέρωσις ὑπὸ τῶν Ὀρθοδόξων στελεχῶν τοῦ Συμβουλίου περὶ τῶν προγραμμάτων καὶ τῶν δραστηριοτήτων τοῦ ΠΣΕ, καὶ

γ) τὸ θέμα τῆς προσεχοῦς 10ης Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ ΠΣΕ κατὰ τὸ ἔτος 2013.

Μεταξὺ ἄλλων μνεία ἐγένετο:

α) περὶ τῆς συναντήσεως ἐν Κύπρῳ ἐκπροσώπων τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ τῆς Ἡνωμένης Βιβλικῆς Ἑταιρείας τὸν Νοέμβριον τοῦ 2010, σὺν τῇ ὑπομνήσει ὅτι ἡ ἐπομένη σχετικὴ συνάντησις μεταξὺ τῶν ὡς ἄνω μερῶν θέλει πραγματοποιηθῇ εἰς Ἀρμενίαν,

β) περὶ τῆς συγκλήσεως Διορθοδόξου Διασκέψεως εἰς Ἁγίαν Νάπαν Κύπρου, ὡσαύτως, τὸν Μάρτιον τοῦ 2011 πρὸς καταρτισμὸν τῆς Ὀρθοδόξου ἀπαντήσεως εἰς σχετικὴν μελέτην τῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» τοῦ ΠΣΕ μὲ θέμα: «Ἡ Φύσις καὶ ἡ Ἀποστολὴ τῆς Ἐκκλησίας»[60],

γ) περὶ τῶν προσφάτων θλιβερῶν τρομοκρατικῶν γεγονότων εἰς Ρωσσίαν καὶ Αἴγυπτον, περὶ ὧν ἐξεφράσθη ἡ συμπάθεια καὶ ἡ συμπαράστασις τῶν Ὀρθοδόξων πρός τε τὴν Ἁγιωτάτην Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσσίας καὶ τὴν Κοπτικὴν Ἐκκλησίαν τῆς Νειλοχώρας ἔναντι φαινομένων, δι᾽ ὧν σημαίνεται ἡ ἀνησυχητικὴ ἐξάπλωσις μιᾶς μορφῆς ἄκρως ἐπιθετικοῦ ἰσλαμικοῦ φονταμενταλισμοῦ, καὶ

δ) περὶ τῆς ἀνάγκης νὰ ὑπάρξῃ μία Ὀρθόδοξος πρότασις περί τε τοῦ θέματος τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ 2013 καὶ τοῦ ἐκκλησιολογικοῦ χαρακτῆρος τοῦ ΠΣΕ, ὡς καὶ περὶ τῆς διαδικασίας ἀναδιαρθρώσεως τῶν δομῶν λειτουργίας τοῦ Συμβουλίου, ἐπ᾽ ἀναφορᾷ πρὸς τὴν ἐφαρμογὴν τῶν πορισμάτων τῆς Εἰδικῆς Ἐπιτροπῆς περὶ τῆς Ὀρθοδόξου συμμετοχῆς εἰς τὸ Συμβούλιον καὶ τὰς σχετικὰς ἀποφάσεις τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ Porto Alegre τῷ 2006.

Ἐκ τῶν πλέον ἐνδιαφερόντων θεμάτων ποὺ συνεζητήθησαν τυγχάνει τὸ ζήτημα τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας μετὰ τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν[61] Ἐκκλησιῶν. Ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Δαμιέττης κ. Bishoy, τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας, ἀναφερθεὶς σχετικῶς, ἐπεσήμανε τὴν ἀνάγκην δημιουργίας μιᾶς 12μελοῦς ὁμάδος, ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν, πρὸς ἀξιολόγησιν τοῦ ἄχρι πρὸ ὀλίγων ἐτῶν ἐπιτευχθέντος θεολογικοῦ ἔργου τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ ὡς ἄνω Διαλόγου[62], ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἐπανεκκινήσεως

60. *The Nature and the Mission of the Church (A Stage on the Way to a Common Statement)*, WCC publications, Geneva 2005. Σημειωτέον ὅτι, κατόπιν σχετικῆς ἀποφάσεως τοῦ Μακαριωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Κύπρου κ.κ. Χρυσοστόμου Β', ἐπίκειται ἡ ἔκδοσις εἰδικοῦ τόμου, ἐν ᾧ θὰ περιέχωνται ἅπαντα τὰ κείμενα, αἱ εἰσηγήσεις καὶ τὰ πορίσματα τῆς ἐν Ἁγίᾳ Νάπᾳ Κύπρου Διορθοδόξου Διασκέψεως (2-9 Μαρτίου 2011).

61. Ὡς γνωστόν, ὁ ἐν λόγῳ Θεολογικὸς Διάλογος σὲ ἐπίπεδο Ἐκκλησιῶν, ὕστερα ἀπὸ μία 15ετὴ πορεία ἀνεπισήμων θεολογικῶν ἐπαφῶν ὀρθοδόξων καὶ μὴ-χαλκηδονίων θεολόγων (1964-1979), διήρκεσε γιὰ ὀκτὼ χρόνια μεταξὺ τῶν ἐτῶν 1985-1993.

62. Σχετικῶς βλ.: Γ. Μαρτζέλου, α) «Ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατὰ τὸν Ἁγ. Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό», στό τοῦ ἰδίου, *Ὀρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ'*, ἔκδ. Πουρναρᾶ,

τῆς ὅλης διαδικασίας[63]. Σημειωτέον ὅτι εἰς τὸ περιθώριον τῶν ἐργασιῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Συμβουλίου, προσῆλθεν εἰς τοὺς χώρους τούτου ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Γαλλίας κ. Ἐμμανουήλ, Ὀρθόδοξος Συμπρόεδρος τοῦ προαναφερθέντος Διαλόγου, ὅστις ἔσχε συνομιλίας μετὰ τῶν ἐκπροσώπων τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν ἐπὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ.

Τὸ θέμα, ὡστόσο, ποὺ προεκάλεσε ἀρκετὴν συζήτησιν ἐσχετίζετο πρὸς τὴν ὑποψηφιότητα, ὡς Ἐκκλησίας-μέλους τοῦ ΠΣΕ, τῆς Εὐαγγελικῆς Λουθηρανικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἰορδανίας καὶ τῆς Ἁγίας Γῆς ὑπὸ τὴν ἡγεσίαν τοῦ Ἐπισκόπου κ. Yunan Munib, Προέδρου τῆς Παγκοσμίου Λουθηρανικῆς Ὁμοσπονδίας. Οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων, διὰ τοῦ Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνης κ. Ἀριστάρχου, ἐζήτησαν τὴν συνδρομὴν τῶν λοιπῶν Ὀρθοδόξων καὶ Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν πρὸς ἀνάσχεσιν τῆς περὶ οὗ ὁ λόγος ὑποψηφιότητος, θεωροῦντες ὅτι τυχὸν θετικὴ ἐξέλιξις ἐν προκειμένῳ θέτει ἐν κινδύνῳ τὸ ἰδιότυπον καθεστὼς *(status quo)* τῶν Παναγίων Προσκυνημάτων, τὰ ἰδιαίτερα συμφέροντα καὶ τὸν ἐν γένει πρωταγωνιστικὸν ῥόλον τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων εἰς τὴν εὐαίσθητον περιοχὴν τῆς Ἁγίας Γῆς, ἐνδέχεται μάλιστα, ὡς ὑπεστηρίχθη, νὰ κινητοποιήσῃ καὶ ἄλλας Χριστιανικὰς Ὁμολογίας, αἵτινες δροῦν εἰς τὴν περιοχὴν (π.χ. ἡ Ἀγγλικανικὴ Ἐκκλησία τῶν Ἱεροσολύμων), νὰ ἐγείρουν εἰς τὸ μέλλον ἀναλόγου περιεχομένου

Θεσσαλονίκη 2010, σ. 207-232, β) «Ἡ 'Ὀρθοδοξία' τῶν Ἀντιχαλκηδονίων κατὰ τὸν Ἁγ. Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνὸ καὶ ὁ ἐνδοορθόδοξος διάλογος», στό ὅ.π., σ. 233-278, γ) «Οἱ προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Μή-Χαλκηδονίων», στό *Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Συνοδικὴ Ἐπιτροπὴ Διορθοδόξων καὶ Διαχριστιανικῶν Σχέσεων), Ὀρθόδοξη θεολογία καὶ Οἰκουμενικὸς Διάλογος*, ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήνα 2005, σ. 279-293, καὶ δ) «Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας μὲ τὶς Μή-Χαλκηδόνιες Ἐκκλησίες τῆς Ἀνατολῆς. Χρονικό-Ἀξιολόγηση-Προοπτικές», στό *Πρακτικὰ ΙΔ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης μὲ θέμα «Ἡ Μήτηρ ἡμῶν Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία», (10-13 Νοεμβρίου 1993)*, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 293 κ.έ.

63. Θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθῇ ὅτι, παρὰ τὴν ἀναμφισβήτητον πρόοδον ποὺ ἐπετεύχθη κατὰ τὴν διεξαγωγὴν τοῦ ἐν λόγῳ Θεολογικοῦ Διαλόγου καὶ τὴν ἐπιτευχθεῖσαν δογματικὴν συμφωνίαν μεταξὺ τῶν διαλεχθέντων μερῶν, σφοδρὰ ὑπῆρξεν ἡ ἀντίδρασις ἐκ τῶν συντηρητικῶν κύκλων τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ ἐκ τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Βλ. σχετικά, Θ. Ζήση, *Ἡ 'Ὀρθοδοξία' τῶν Ἀντιχαλκηδονίων Μονοφυσιτῶν*, ἔκδ. «Βρυένιος», Θεσσαλονίκη 1994. Τοῦ ἰδίου, *Τὰ ὅρια τῆς Ἐκκλησίας. Οἰκουμενισμὸς καὶ Παπισμός*, Θεσσαλονίκη 2004, σ. 104-125. Ἱερᾶς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου, *Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους καὶ ἄλλων ἁγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Μονοφυσιτῶν)*, Ἅγιον Ὄρος 1995. Ἱερᾶς Κοινότητος Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, *Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἐλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ)*, Ἅγιον Ὄρος 1996. Σ.Ν. Μποζοβίτη, *Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι*, ἔκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», Ἀθήνα 1999.

ἀξιώσεις καὶ αἰτήματα.

Σημειωτέον ὅτι εἰς τὰ ἀνωτέρω διαλαμβανόμενα δὲν ὑπῆρξε θετικὴ συναντίληψις ἐκ μέρους τῶν λοιπῶν Ἐκκλησιῶν, Ὀρθοδόξων καὶ Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν. Ἀπ᾽ ἐναντίας, ἐλέχθη ὅτι ἡ κατ᾽ ἐξαίρεσιν, λόγῳ μὴ ἐκπληρώσεως τῶν σχετικῶν κριτηρίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μελῶν αὐτῆς, ἀποδοχὴ τῆς ὡς ἄνω ὑποψηφιότητος ἐπιβάλλεται ἐκ τῆς πραγματικότητος τῶν μικτῶν γάμων εἰς τὴν περιοχήν, ὡς καὶ ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι οἱ Ἄραβες Χριστιανοὶ καὶ μὴ τῆς Παλαιστίνης ζοῦν ὑπὸ τὰς γνωστὰς ἐχθρικὰς συνθήκας, ὅπερ συνιστᾶ καὶ τὸν μείζονα λόγον διὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἐπίδειξιν πνεύματος ἀλληλεγγύης καὶ συμπαθείας ἐκ μέρους τοῦ ΠΣΕ. Ὡς ἄλλωστε ἀνεφέρθη, εἰς ἀντίστοιχον αἴτημα τῆς ἐν Ἑλλάδι Εὐαγγελικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸ παρελθὸν ἡ Ἁγιωτάτη Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος οὐδὲν κώλυμα ἢ ἐμπόδιον προέβαλε σχετικῶς.

Εἰρήσθω ἐν παρόδῳ ὅτι ἡ Κεντρικὴ Ἐπιτροπή, κατόπιν σχετικῆς εἰσηγήσεως τῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τῆς Στρατηγικῆς («*Policy Reference Committee*»)[64] καὶ παρὰ τὴν σχετικὴν πρότασιν τῆς ἁρμοδίας Ἐπιτροπῆς[65] περὶ τῶν ὑποψηφίων νέων μελῶν τοῦ ΠΣΕ διὰ τὴν ἄμεσον ἀποδοχὴν τῆς ὑποψηφιότητος τῆς ὡς ἄνω Λουθηρανικῆς

64. «Report of the Policy Reference Committee», Document No. GEN PRC 02, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 2 (ἀνέκδοτον). Σημειωτέον ὅτι ἡ πρότασις τῆς ἐν λόγῳ Ἐπιτροπῆς ἐβασίσθη εἰς τὸ Ἄρθρον I.5 τοῦ Καταστατικοῦ λειτουργίας τοῦ ΠΣΕ, κατὰ τὸ ὁποῖο προβλέπεται ὅτι ἡ τελικὴ ἀπόφασις περὶ ὑποψηφιότητος τινός Ἐκκλησίας ὡς νέου μέλους τοῦ Συμβουλίου λαμβάνεται μόνον δι᾽ ἀπολύτου ὁμοφωνίας τῶν μελῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, κατόπιν τῆς διεξαγωγῆς σχετικῶν διαβουλεύσεων μετὰ τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν τοῦ ΠΣΕ.

65. Ἡ θετικὴ ἄποψις καὶ εἰσήγησις τῆς ἐν λόγῳ Ἐπιτροπῆς περὶ τῆς Εὐαγγελικῆς Λουθηρανικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἰορδανίας καὶ τῆς Ἁγίας Γῆς ἐβασίσθη εἰς τοὺς ἑξῆς λόγους: ἡ ὑποψήφια Ἐκκλησία α) εἰ καὶ ὀλιγάριθμος, δίδη τὴν χριστιανικὴν μαρτυρίαν εἰς μίαν ἐκ τῶν πλέον εὐφλέκτων περιοχῶν τῆς Γῆς, β) διακονεῖ τὸν δοκιμαζόμενον Παλαιστινιακὸν λαὸν προασπίζουσα τὸ δικαίωμα τούτου διὰ τὴν δημιουργίαν ἀνεξαρτήτου κράτους, γ) διατηρεῖ ἐν λειτουργίᾳ ἓν ἀξιοπρόσεκτον δίκτυον σχολείων πρὸς ἐπιμόρφωσιν τῶν χριστιανῶν καὶ τῶν μουσουλμάνων κατοίκων τῆς περιοχῆς ἀδιακρίτως, δ) διαθέτει πλειάδα μορφωμένων παστόρων ποὺ προσφέρουν ἀξιοπρόσεκτον ποιμαντικὴν ἐργασίαν μὲ οἰκουμενικὰς διαστάσεις πρὸς εὐαισθήτους κοινωνικὰς ὁμάδας, ὡς ἡ νεολαία καὶ αἱ γυναῖκες, καὶ ε) συμμετέχει ἐνεργῶς εἰς διαχριστιανικοὺς καὶ διαθρησκειακοὺς ὀργανισμοὺς εἰς τοπικόν, περιφερειακὸν καὶ διεθνὲς ἐπίπεδον. «*Membership Matters*», *Document No. GEN 09*, Central Committee, 16-22 February 2011, Geneva, Switzerland, σ. 1 (ἀνέκδοτον).

Ἐκκλησίας, ἀπεφάσισε νὰ ἀποδώσῃ εἰς αὐτὴν τὸ καθεστὼς τοῦ προσωρινοῦ μέλους (*interim member*), ὡς προβλέπεται ἐκ τοῦ Καταστατικοῦ τοῦ ΠΣΕ, τῆς τελικῆς δὲ ἀποφάσεως μελλούσης νὰ ληφθῇ κατὰ τὰς ἐργασίας τῆς προσεχοῦς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς τὸν Σεπτέμβριον τοῦ 2012.

Πρὸ τῆς ὁλοκληρώσεως τῶν ἐργασιῶν τῆς Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς, ἠκολούθησαν ἐν Ὁλομελείᾳ συζητήσεις ἐπὶ διαφόρων ἐκτελεστικῆς καὶ πρακτικῆς φύσεως θεμάτων, ὅπως π.χ. αἱ προβλεπόμεναι συναντήσεις τῆς Ἐκτελεστικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ ΠΣΕ διὰ τὸ 2012 ἐν Γενεύῃ. Οὕτως ἐπερατώθησαν αἱ ἐργασίαι τῆς 59ης Κεντρικῆς Ἐπιτροπῆς διὰ συντόμου προσευχῆς ἐν τῷ Παρεκκλησίῳ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Κέντρου.

Ἀθανασίου Ε. Καραθανάση
Καθηγητοῦ ΑΠΘ

Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ
Λόγος πρός Θεσσαλονικεῖς ἐπίκαιρος.

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ὑπῆρξε ἕνα πρόσωπο τοῦ καιροῦ του, καί ἐξακολουθεῖ νά εἶναι γιά μᾶς τούς πολίτες τῆς Θεσσαλονίκης. Εὑρέθη στό ἐπίκεντρο μίας διαμάχης ἰδεολογικῆς καί πολιτικῆς πού κέντρο της ἦταν ἡ πόλη μας, μέ ἀφορμή ἀρχικῶς τήν διαμάχη του μέ τόν μοναχό Βαρλαάμ ἀπό τήν Καλαβρία. Ὁ Παλαμᾶς ἀπό τήν ἰδική του πλευρά, πού ἀπορρίπτει τήν ἐκφιλοσόφηση τῆς Χριστιανικῆς διδασκαλίας, εἰσηγεῖται τήν ἀδιάλειπτη νοερή προσευχή πού ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο στήν θέωση καί τήν ἕνωσή του μέ τίς μεθεκτές ἄκτιστες θεῖες ἐνέργειες. Ἀπό τήν ἄλλη, ὁ ἀντίπαλός του Βαρλαάμ, πού γνωρίζει τήν δυτική θεολογία καί τήν ἀρχαία φιλοσοφία, στηρίζει τήν διδασκαλία του στόν Ἀριστοτέλη καί τόν Πλάτωνα, πού ἡ μελέτη τους, ἔλεγε, εἶναι ἡ προϋπόθεση νά ἐπικοινωνήσουμε μέ τόν Θεό καί ὅτι ἡ γνώση τῆς Φιλοσοφίας ἀποτελεῖ τό ἅπαν γι' αὐτήν τήν ἐπικοινωνία. Ἀναπτύχθηκε ἔτσι τό γενναῖο κίνημα τοῦ Ἡσυχασμοῦ μέ ἐκφραστή τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμά[1].

Ἡ Θεσσαλονίκη διχάστηκε ἀνάμεσα στούς ἡσυχαστές παλαμικούς καί στούς βαρλαμικούς, ἔτσι πού οἱ κατώτερες τάξεις νά ἐνταχθοῦν στούς βαρλαμικούς ἀντιπαλαίοντας τούς παλαμικούς. Γεννήθηκε ἔτσι τό κίνημα τῶν Ζηλωτῶν ὄχι ὑπό τήν θρησκευτική ἔννοια, ἀλλά ἀπό τήν καθαρῶς ἰδεολογική, καθ' ὅσον οἱ Ζηλωτές

---

1. Συγκεντρωτική βιβλιογραφία περί Ἡσυχασμοῦ βλ. στην REB 7(1949) 236 – 243, 10(1952) καί 13(1955) 167 – 178. Βλ. καί τήν συμπληρωματική βιβλιογραφία στήν ἔκδοση Hesychasm, An Annotated Bibliography, edited by Sergey S. Horuju, Institute of Human Studies of the Russian Academy of Sciences, Μόσχα 2004.

ἦσαν ἄνθρωποι τοῦ λαοῦ καί ἐπαναστάτες. Τό κίνημα αὐτό κατατάραξε ἐπί ὀκταετία τήν Θεσσαλονίκη ὄχι μόνον ἀπό τήν ἰδεολογική φιλοσοφική – θεολογική ἀναταραχή, ἀλλά καί ἀπό τήν κοινωνικό-πολιτική, ὅταν ὁ Ἰω. Καντακουζηνός, ἐκφραστής τῆς στρατιωτικῆς ὀλιγαρχίας ἔλαβε τό μέρος τῶν Ἡσυχαστῶν. Ἡ περίοδος αὐτή χαρακτηρίζεται ἀπό γενική ταραχή ὀφειλόμενη στίς ἐπιδρομές Καταλανῶν, Σέρβων καί στίς δυναστικές ἔριδες τοῦ ἐμφυλίου πολέμου μεταξύ τοῦ πάππου καί ἐγγονοῦ Ἀνδρονίκων Παλαιολόγων (Β΄ και Γ΄ 1321 – 1328) μέ ἐπιπτώσεις στήν οἰκονομική καί πολιτική τῆς αὐτοκρατορίας, ἐπιπτώσεις πού ἐπηρεάζουν ἀρνητικά τήν πόλη μας πού γίνεται πόλις κακῶν, ἐνῶ πρίν ἦταν πόλις χαρίτων, πόλις εὐνομουμένη, δικαιοτάτη, σωφρονέστατη, σύμφωνα μέ τόν Θωμά Μάγιστρο στόν λόγο του Περί ὁμονοίας πρός τούς Θεσσαλονικεῖς. Καί ὅταν πεθαίνει ὁ Ἀνδρόνικος Γ΄(1341), ἀνέρχεται στόν θρόνο ὁ ἀνήλικος υἱός τοῦ Ἰωάννης Ε΄ Παλαιολόγος μέ τόν Ἰω. Καντακουζηνό καί τόν Ἀλέξιο Ἀπόκαυκο νά διεκδικοῦν τόν θρόνο. Καί ὁ μέν Καντακουζηνός στηριζόταν στήν ἄρχουσα τάξη, ὁ δέ Ἀπόκαυκος στίς λαϊκές τάξεις. Οἱ προηγούμενοι ἐμφύλιοι τῶν Ἀνδρονίκων καί ὁ νέος μεταξύ Καντακουζηνού καί Ἀποκαύκου καί οἱ ἐχθρικές εἰσβολές προκάλεσαν τόν μαρασμό τῶν πόλεων καί τήν καταστροφή τῆς ὑπαίθρου μέ ἀποτέλεσμα νά δημιουργηθεῖ μία δυναμική προλεταριάτου στήν Θεσσαλονίκη καί τήν Ἀδριανούπολη, καί ἐν μέσῳ τοῦ προλεταριάτου αὐτοῦ καί τῶν δυνατῶν, νά ἐμφανισθεῖ καί ἡ τάξη τῶν ἀστῶν πού διεκδικοῦσε μέρος τῆς διαχειρίσεως τῶν κοινῶν. Ἔτσι οἱ Θεσσαλονικεῖς συντάχθησαν μέ τόν Ἀλέξιο Ἀπόκαυκο πού στήριζε καί ἡ αὐτοκράτειρα Ἄννα τῆς Σαβοΐας, μητέρα καί ἐπίτροπος τοῦ ἀνηλίκου Ἰωάννου Ε΄ Παλαιολόγου. Στήν κίνηση κατά τῶν δυνατῶν πρωτοστάτησαν οἱ Ζηλωτές[2], πρός τούς ὁποίους κλίνουν καί οἱ ἀστοί πού καταλαμβάνουν τήν πόλη, τήν ὁποία κυβερνοῦν δικτατορικά ἀπό τό 1342 – 1349. Εἶχε προηγηθεῖ ἀνεπιτυχῶς προσπάθεια τοῦ Καντακουζηνοῦ μέ τόν διοικητή τῆς Θεσσαλονίκης, πρωτοστράτορα Θεόδωρο Συναδηνό, τούς πλούσιους Θεσσαλονικεῖς καί τόν Σέρβο βογιάρο Χρέλη, πού ἀπέβλεπε σέ κέρδη, νά καταλάβει τήν πόλη. Ἦταν Μάρτιος τοῦ 1342[3]. Ἀκολούθησε, στίς ἀρχές τοῦ 1342, ἐκδίωξη καί λεηλασία τῶν οἰκιῶν τῶν πλουσίων καί

2. Γιά τό κίνημα τῶν Ζηλωτῶν βλ. O. Tafrali, Thessalonique au quatorzième siècle, Paris 1913, P. Charanis, "Observations on the Anti Zealot discourse of Cabasilas", REESEE 9(1971) 373 – 375 ὅπου καί ἡ παλαιότερη βιβλιογραφία. Συγκεντρωμένη βιβλιογραφία βλ. στήν μελέτη τοῦ Κ. Κωτσιόπουλου, Τό κίνημα τῶν Ζηλωτῶν στή Θεσσαλονικη (1342 – 1349), Ἱστορική, Θεολογικη και Κοινωνικη προσέγγιση, Διδ. διατρ., Θεσσαλονίκη 1997, ὅπου καί βιβλιογραφία.

3. Γ. Ι. Θεοχαρίδης, Ἱστορία τῆς Μακεδονίας κατά τους Μέσους Χρόνους (285 – 1354), ἐκδ. Ε.Μ.Σ., Θεσσαλονίκη 1980, 393 – 394.

πρωτοφανής τρομοκρατία, πού μοιάζει μέ τήν τρομοκρατία τοῦ Ροβεσπιέρου στήν Γαλλική Ἐπανάσταση καί τήν παρισινή κομμούνα τοῦ 1830. Ὁ Καντακουζηνός ἔφερε ὅλες τίς ἐνέργειές του στήν Θεσσαλονίκη, πού ἔρχεται νά ὑπερασπισθεῖ, ὁ Ἀλέξιος Ἀπόκαυκος μέ 70 πολεμικά καράβια, ἐπιχειρεῖ κατά τοῦ Καντακουζηνοῦ, ἐπιστρέφει στήν Θεσσαλονίκη καί ἀναγνωρίζει τήν κυριαρχία τοῦ λαϊκοῦ προλεταριάτου τῶν Ζηλωτῶν. Τήν Θεσσαλονίκη κυβερνοῦν, πλέον οὐσιαστικῶς οἱ Ζηλωτές, μολονότι ὑφίσταται, τύποις φαίνεται, καί ὁ ἐκπρόσωπος τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας τήν ΚΠόλεως. Ὁπωσδήποτε, ὅμως, οἱ Ζηλωτές κυβερνοῦσαν μέ δικούς τους νόμους καί μέ ἀπολυταρχικό τρόπο, τόσον πού ὁ προσκείμενος πρός αὐτούς, Γρηγορᾶς νά γράψει γιά φρικτή ὀχλοκρατία[4]. Ἀρχηγός τῶν Ζηλωτῶν ἦταν ὁ Μιχαήλ Παλαιολόγος καί κυβερνητικός ἐκπρόσωπος ὁ μέγας πριμηκήριος Ἰωάννης Ἀπόκαυκος, υἱός τοῦ μεγάλου δουκός Ἀλεξίου Ἀποκαύκου, τοῦ ἀντιπάλου του Καντακουζηνοῦ, ὁ ὁποῖος τελικῶς ἐφόνευσε ἐκ ζηλοφθονίας τόν Μιχαήλ Παλαιολόγο καί προσχώρησε στό στρατόπεδο τοῦ Καντακουζηνοῦ.

Μετά από αὐτά, ὁ Ἀπόκαυκος ἐπιστρέφει στήν ΚΠολη, ἐνῶ οἱ ἐμφύλιες ἐχθροπραξίες ἔξω ἀπό τήν Θεσσαλονίκη καταστρέφουν ὅ,τι εἶχε ἀπομείνει ἀπό τίς προηγούμενες καί τίς ἐχθρικές εἰσβολές. Οἱ δυό ἀντιμαχόμενες παρατάξεις, ἀλληλοσπαρασσόμενες συνεχῶς, ἄρχισαν νά καλοῦν τούς ἐχθρούς πού περίμεναν τήν εὐκαιρία νά ἐπωφεληθοῦν τοῦ ἐμφυλίου καί ἦσαν οἱ Σέρβοι, οἱ Βούλγαροι, οἱ Τοῦρκοι. Οἱ Σέρβοι μέ τόν κράλη τούς Στέφανο Ντουσᾶν (1331 – 1355), ἐπωφελούμενοι τῶν συγχύσεων, κατέλαβαν τμήματα τῆς Ἀνατολικῆς Μακεδονίας, τῆς Ἠπείρου καί τῆς Θεσσαλίας[5]. Τούς Τούρκους τοῦ Ὀμούρ μπέη, πρίγκηπα τοῦ Ἀϊδινίου, πού ἔφερε ὁ Καντακουζηνός ἔξω ἀπό τήν πόλη, ἀντιμετώπισαν μέ γενναιότητα οἱ Ζηλωτές, ποῦ προέβησαν σέ σκληρά ἀντίποινα σέ βάρος τῶν εὐγενῶν καί τῶν ἀστῶν. Τό 1345 μία ἀπέλπιδα προσπάθεια τῶν εὐγενῶν νά ἀνατρέψουν τό καθεστώς τῶν Ζηλωτῶν ἀποτυγχάνει καί τότε οἱ Ζηλωτές προέβησαν σέ ἀνήκουστες θηριωδίες κατά τῶν εὐγενῶν πού τούς γκρεμίζουν ἀπό τά τείχη[6]. Εἶχε προηγηθεῖ προσπάθεια παραδόσεως τῆς πόλεως στόν Καντακουζηνό ἀπό τόν διοικητή Ἀπόκαυκο καί τούς εὐγενεῖς, ἀλλά ὁ ἀρχηγός τῶν Ζηλωτῶν Ἀνδρέας Παλαιολόγος, ἐπικεφαλῆς τοῦ σωματείου τῶν ναυτῶν τῆς συνοικίας τῆς Μάλτας, ποῦ ἦταν καί πρόεδρός τους, συνέτριψε τό κίνημα μέ τά παραπάνω ἀποτελέσματα μέ φόνους, λεηλασίες καί

4. Γρηγορᾶς, XVI, 1, Βόνν., II, 796.
5. Θεοχαρίδης, ὅ.π., 395 – 396. Πρβλ. Καντακουζηνός III, 42 – 46, Βόνν. II, 257 – 277 III, 48, 49, Βόνν. II, 286 – 287, 292 – 296, 301.
6. ὅ.π., 397 – 398.

τρομοκρατία. Ἦταν τό ἔτος 1345[7]. Ὁδεύουμε πρός τό τέλος τοῦ δράματος, ὅταν οἱ Ζηλωτές ἀρνοῦνται νά ὑπακούσουν στίς διαταγές τῆς κεντρικῆς ἐξουσίας τοῦ Ἰωάννη Ε΄ Παλαιολόγου καί τῆς μητέρας του αὐτοκράτειρας, ἀλλά καί τοῦ Καντακουζηνοῦ πού εἶχε συμφιλιωθεῖ μαζί του. Καί δέν δέχτηκαν οἱ Ζηλωτές τόν Μάιο – Ἰούνιο τοῦ 1347 τόν Γρηγόριο Παλαμά ὡς μητροπολίτη διορισθέντα ἀπό τόν Πατριάρχη Ἰσίδωρο (1342 – 1349) καί κομίζοντα συστατικό ἔγγραφο τοῦ συναυτοκράτορος, πλέον Καντακουζηνού[8]. Ἀποφάσισε τότε ὁ Παλαμᾶς νά μεταβεῖ στό Ἅγιον Ὄρος, ὅπου συνήντησε τόν κράλη τῶν Σέρβων Στέφανο Δουσάν, πού θέλησε νά τόν λάβει μέ τό μέρος του, τοῦ ἁγίου μας ἀρνηθέντος ὅταν τοῦ ζήτησε νά ρυθμίσει ἐκκρεμότητα μέ τούς βυζαντινούς (Ὀκτ. του 1348)[9]. Καί δεύτερη ἀπόπειρα ἐγκαταστάσεως τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ στήν Θεσσαλονίκη τόν Σεπτ. τοῦ 1349, καί πάλιν ἄρνηση τῶν Ζηλωτῶν, πού ἔθεσαν ὡς ὅρον νά μή μνημονεύει τόν βασιλέα καί τόν Καντακουζηνό. Τότε ἔλαβε ἐντολή νά μεταβεῖ στήν Λῆμνο, πού δέν εἶχε ἐπίσκοπο, ὥσπου στό τέλος, ἀφοῦ ἠρέμησαν τά πράγματα στήν Θεσσαλονίκη, ἦλθε ἡ ὥρα τῆς ἐπιστροφῆς του[10]. Ἡ κάθαρση ἐπῆλθε τό 1349, ὅταν ὁ πρωτοσεβαστός Ἀλέξιος Μετοχίτης, ἀντιπρόσωπος τῆς αὐτοκρατορίας στήν πόλη μας, ἀνατρέπει τούς Ζηλωτές καί θέτει τέρμα στήν ἐξουσία τους. Οἱ Ζηλωτές ζήτησαν τήν βοήθεια τοῦ Σέρβου κράλη Ντουσᾶν, πράγμα πού ἐξόργισε τούς Θεσσαλονικεῖς. Ἡ ὀργή τούς αὐξήθηκε καί ἐξαιτίας τῆς τρομοκρατίας τους. Στήν ἀνατροπή τούς συνετέλεσε καί ἡ παρουσία ἐπί τῶν τειχῶν τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννη Ε΄ Παλαιολόγου, τόν ὁποῖο συμπαθοῦσαν οἱ Θεσσαλονικεῖς καί ἕνας λόγος τοῦ ἤρκεσε γιά νά συλληφθοῦν οἱ ἀρχηγοί τους, πού ἐστάλησαν δέσμιοι στην ΚΠολη[11].

---

7. ὅ.π., 399 – 403.
8. Θεοχαρίδης, ὅ.π., 403. Πρβλ. Καντακουζηνός III, XVI, 16, 104 καί Φιλόθεος, Ἐγκώμιον νβ΄.
9. Φιλόθεος, Ἐγκώμιον νγ΄, ὅπου καί συζήτηση τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ μέ τόν Δουσάν.
10. Ἡ Ἐλισάβετ Χατζηαντωνίου, Ἡ μητρόπολις Θεσσαλονίκης ἀπό τά μέσα τοῦ 8ου αἰ. ἕως τό 1430, Ἱεραρχική Τάξη, Ἐκκλησιαστική Περιφέρεια, Διοικητική Ὀργάνωση, Κ.Β.Ε. Θεσσαλονίκη 2007, 104, γράφει ὅτι ὁ ἅγιός μας ἤσκησε στήν Λῆμνο ἐκκλησιαστική ἐξουσία κατ' ἐπίδοσιν. Ὁ π. Θεόκλητος Διονυσιάτης, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Ὁ βίος καί ἡ θεολογία του, 1296 – 1359, Θεσσαλονίκη 1984, 232 κ.ἑξ. περιγράφει γλαφυρῶς τήν ὑποδοχή τοῦ ἁγίου μας ἀπό τούς Θεσσαλονικεῖς. Γιά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμά βλ. Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν, ἐποπτεία Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, ἐκδ. Ι. Μ. Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000 και La théologie byzantine et sa tradition, II, (XIIIe – XIXes.), Sous la direction de Carmel Giuseppe Conticello et Vassa Conticello, Centre d' Etudes des Religion du Livre, εκδ. Turnhout, Brepols; Publishers, 2002, σσ. 131 – 183 (συντάκτης Robert E. Sinkewicz).
11. Θεοχαρίδης, ὅ.π., 403 – 404

Ἐπανερχόμεθα στήν τρίτη, πλέον, ἐπιστροφή τοῦ ἁγίου πατρός στήν Θεσσαλονίκη. Μέ τήν ἠρεμία τῆς καταστάσεως οἱ Θεσσαλονικεῖς τόν Σεπτ. τοῦ 1350 ἔφεραν μέ τριήρη τόν ἀρχιερέα τους ἀπό τήν Λῆμνο στήν πόλη μας. Ἡ ὑποδοχή τῶν συμπολιτῶν μας ἦταν ἀντάξια πρός βασιλέα, καί πέρα ἀπό αὐτή, μέ τόν λαό νά ψάλλει ἀναστάσιμους ὕμνους. Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς συνόδευε τόν Ἰωάννη Στ΄ Καντακουζηνό καί τόν Ἰωάννη Ε΄ Παλαιολόγο κατά τήν θριαμβευτική τους ὑποδοχή ἀπό τούς Θεσσαλονικεῖς. Ὁ Φιλόθεος συγκρίνει τήν ὑποδοχή του μέ αὐτήν τοῦ Μ. Ἀθανασίου, ἐπιστρέψαντος ἀπό τήν ἐξορία[12], ἐνῶ ὁ Νεῖλος Καβάσιλας τήν ἀποθεώνει[13]. Μετά τήν πάνδημον πομπήν τέ καί πρόοδον μεθ' ἱερῶν εἰκόνων, τήν τρίτη ἡμέρα ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς κήρυξε τόν παρόντα λόγον. Ἄξιον σημειώσεως καί τοῦτο ὅτι τόν Ἰούνιο τοῦ 1347 ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, ὅταν δηλ. εἶχε ἀποτύχει τό πρῶτον νά ἔλθει στήν Θεσσαλονίκη, ἦταν ὁ πρῶτος μητροπολίτης Θεσσαλονίκης πού εἶχε τήν τιμητική διάκριση νά ἐπέχει τόν τόπον τοῦ Ἀγκύρας, ἤτοι 4ος στήν ἱεραρχική τάξη μέ 2ο τόν Φιλαδελφείας, καί 3ο τόν Ἡρακλείας καί 5ο τοῦ Κυζίκου[14]. Αὐτή ἡ τιμητική διάκριση ὀφείλεται, ἴσως, στήν προσωπικότητά του καί στήν δράση του κατά τίς ἡσυχαστικές ἔριδες. Τότε ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, ὡς ἐκ τοῦ κύρους του, λαμβάνει καί τόν πατριαρχικόν αὐτοχαρακτηρισμό ἡ ἡμῶν μετριότης, ὅταν ἀπευθύνεται στό ποίμνιό του καί στούς ἐπισκόπους της περιφερείας του[15]. Ἴσως αὐτό τό προνόμιο ἦταν πολιτικός ἑλιγμός τοῦ Καντακουζηνοῦ, δοθέντος ὅτι ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀντιμετώπιζε πρόβλημα ἀποδοχῆς ἀπό τούς Ζηλωτές. Ἦταν τό φθινόπωρο τοῦ 1349[16]. Δέν ἀποκλείεται αὐτός ὁ πατριαρχικός αὐτοχαρακτηρισμός νά ὀφείλεται σέ προσπάθεια τοῦ Καντακουζηνοῦ ἤ Παλαιολόγου νά δεχθοῦν οἱ Θεσσαλονικεῖς ἀσμένως τόν ἐπίσκοπόν τους, καθ' ὅσον ἦταν λογικό νά ὑπῆρχε, ἀκόμη, στήν πόλη μας ἡ ἐπιρροή τῶν Ζηλωτῶν πού ἔδιδαν στήν Θεσσαλονίκη μία ἀτμόσφαιρα τοπικῆς αὐτοσυνειδησίας[17].

Μετά τήν «πάνδημον πομπήν τέ καί πρόοδον μεθ' ἱερῶν εἰκόνων», τήν ὑποδοχή δήλ. καί τήν εὔλογη ἀνάπαυσή του μετά τίς τόσες ταλαιπωρίες, ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς τήν τρίτη ἡμέρα ἀπό τῆς

---

12. Φιλόθεος, Ἐγκώμιον (Ἐγκώμιον πατριάρχου Φιλοθέου εἰς τόν ἅγιον Γρηγόριον τόν Παλαμά, Ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης, Ἱεροσόλ. 1857
13. Ἐγκώμιον Νείλου, ρα΄.
14. Χατζηαντωνίου, ὅ.π., 65.
15. ὅ.π., 102 – 103.
16. ὅ.π., 103.
17. ὅ.π., 104.

ἀφίξεώς του, ἐξεφώνησε τόν προκείμενον λόγο[18].

Πιθανότατα εἶναι ὁ πρῶτος λόγος πού ἐκφωνεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς μετά τήν ἐπάνοδόν του στήν Θεσσαλονίκη ἀλλ' ἀγνοοῦμε σέ ποιάν ἐκκλησία ἐξεφωνήθη, στήν Ἁγία Σοφία ἤ στόν Ἅγιο Δημήτριο θά ὑπέθετε κανείς. Καί ἐπιγράφεται ὁ λόγος αὐτός Περί πρός ἀλλήλους εἰρήνης καί ἐξεφωνήθη τρεῖς ἡμέρες μετά τήν ἐπάνοδό του στήν Θεσσαλονίκη. Τόν λόγο αὐτόν ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχίζει σημειώνοντας τήν κοινή χριστιανική πίστη ὅλων τῶν κατοίκων αὐτῆς τῆς πόλεως, ποῦ εἶναι τέκνα τῆς ἴδιας Ἐκκλησίας, βαπτισμένα στό ὄνομα τοῦ Χριστοῦ καί ἔχοντα τήν ἴδια ἐλπίδα. Καί, ὅμως, αὐτή ἡ ἀγάπη πού εἶχαν οἱ πολίτες τῆς Θεσσαλονίκης, τώρα μέ τήν ἐνέργεια τοῦ πονηροῦ ἐξέλιπε ἀπό τίς ψυχές τούς ὄχι μόνον μία φορᾶ, ἀλλά πολλές. Ἐξέλιπε ἡ ἀγάπη καί ἦλθε τό μίσος πού διέλυσε τήν ἕνωση τῶν Θεσσαλονικέων καί μέ τόν Θεό˙ χάθηκε, ἔτσι, ἡ κοινωνική συνοχή, ξέσπασε ὁ ἐμφύλιος σπαραγμός, οἱ συγχύσεις, οἱ ἀθεράπευτες ταραχές καί οἱ συμπολίτες ἔγιναν ἐχθροί, καί μοιάζει ἡ πόλη σάν νά καταλήφθηκε ἀπό ἐχθρούς καί ἡ πόλη ἔγινε ἐχθρική γιά τούς πολίτες. Δέν μποροῦσε νά πιστεύσει ὁ ἅγιός μας ἀκούγοντας ὅτι οἱ πολίτες αὐτῆς τῆς πόλεως εἶχαν καταστρέψει τά σπίτια τῶν συμπολιτῶν τους, εἶχαν προβεῖ σέ λεηλασίες, ρινηλατίσει τούς οἰκοδεσπότες, φονεύσει ἀνηλεῶς καί ἀπανθρώπως. Καί, ὅμως, ὅλοι αὐτοί εἶναι κάτοικοι αὐτῆς τῆς πόλεως αὐτοί πού λεηλατοῦν καί κάτοικοί της αὐτοί πού διώκονται. Ἡ πόλη πολεμεῖται ἀπό τούς ἴδιους τους κατοίκους της, κατεδαφίζεται μέ τά χέρια τῶν τέκνων της. Θά εἶχε ἀσφαλῶς πληροφορηθεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς τά συμβάντα, μεταξύ τῶν ἄλλων, στόν ναό τῆς Ἀχειροποιήτου, ὅπου οἱ Ζηλωτές, κατά τόν Ἰω. Καντακουζηνό, κατέσφαξαν πλῆθος συμπολιτῶν τους[19]. Μία πόλη που κατέστη πάρετος, παράλυτη. Καί λέγει ὅτι ἡ νόσος τοῦ ἐμφυλίου σπαραγμοῦ μοιάζει μέ τήν νόσο τῶν παραλυτικῶν του Εὐαγγελίου καί καλεῖ τούς Θεσσαλονικεῖς νά μήν δυσανασχετοῦν μέ αὐτά πού τούς λέγει, γιατί δέν ἐπιθυμεῖ μέ τά λεγόμενά του νά τούς κακοκαρδίσει, ἀλλά ἐπιθυμεῖ νά συνειδητοποιήσουν τήν ἀσθένειά τους καί νά ἀναζητήσουν τήν αἰτία τῆς πτωτικῆς καταστάσεως τους. Καί αἰτία αὐτῆς τῆς καταστάσεώς τους εἶναι ἡ ἁμαρτία πού τήν θεραπεύει ὁ Κύριος, ὅπως θεράπευσε τούς παραλυτικούς, τόν μέν ἕνα στήν Ἱε-

---

18. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου, Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ, Ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καί μία, ὧν προηγοῦνται δυό ἐγκωμιαστικοί λόγοι Φιλοθέου καί Νείλου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Νῦν τό πρῶτον τύποις ἐκδιδόμεναι μετά προλεγομένων, κελεύσει τοῦ Μακαριωτάτου καί θειοτάτου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων κυρίου κυρίου Κυρίλλου, Ἐν Ἱεροσολύμοις, Ἐκ τῆς τυπογραφίας τοῦ Παναγίου Τάφου, 1857, 1 – 5. Πρβλ. Migne PG 151, 11 – 18.

19. Καντακουζηνός, Ἱστορία III, 93.

ρουσαλήμ στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, τόν δέ ἄλλο στήν Καπερναούμ καί στόν μέν πρῶτον ὁ Κύριος, διαπιστώνοντας τήν πίστη του, πρό τῆς ἰάσεώς του, τοῦ εἶπε: Τέκνον ἀφέωνται σοί αἵ ἁμαρτίαι, στόν δέ ἄλλο πού συνήντησε μετά τήν ἴαση του τοῦ εἶπε : Ἴδε, ὑγιής γέγονας˙ μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μή χειρόν τί σοί γένηται. Ἡ παρομοίωση εἶναι σαφής : ἐκείνους, τούς κατέστησε παραλυτικούς ἡ ἁμαρτία καί τούς Θεσσαλονικεῖς τούς ὁδήγησε στήν πτώση τοῦ ἐμφυλίου ἡ ἀγάπη πρός τόν Θεό καί πρός ἀλλήλους πού χάθηκε καί τούς κατήντησε ἐχθρούς μεταξύ τους. Καί ἄν ψυχθεῖ ἡ ἀγάπη, χάνεται ἡ χάρη καί ἡ θεϊκή στοργή. Καί μᾶς θυμίζει ὁ ἅγιός μας τό Εὐαγγελικόν, Ματθ., κδ', 12, «Ἐν γάρ τῷ πληθυνθῆναι τήν ἁμαρτίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν». Καί δίδει ἐδῶ ἕνα παράδειγμα ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς γιά νά δείξει πώς ἔφθασαν οἱ Θεσσαλονικεῖς νά ἀλληλοσπαράσσονται. Λέγει : ἡ ψυχή καθενός μας μοιάζει μέ λυχνάρι πού τό λάδι τοῦ εἶναι ἡ ἀγαθοεργία πού ἀντί γιά θρυαλλίδα (φυτιλάκι δήλ.) φέρει τήν ἀγάπη, πάνω στήν ὁποία, ἀντί τοῦ φωτός, ἀναπαύεται ἡ χάρη τοῦ θείου πνεύματος. Καί ὅταν λείπει τό λάδι, δήλ. ἡ ἀγαθοεργία καί ἡ ἀγάπη πού εἶναι πάνω στό φυτιλάκι καί πού τήν ἑνώνει μέ τήν ψυχή, μοιραίως αὐτή ψύγεται (παγώνει). Ἔτσι, λέγει, χάνεται ἡ χάρη τοῦ Θεοῦ καί ὑπεύθυνοι εἶναι αὐτοί οἱ πολίτες τῆς Θεσσαλονίκης πού ἔδιωξαν τήν ἀρετή καί τήν ἀγάπη ἔδιωξαν μαζί ἀπό μέσα τούς τόν Θεό πού ἀποστρέφει τό πρόσωπό του ἀπό αὐτούς. Ὁ Δαβίδ γράφει Ἀποστρέφοντος δέ σοί τό πρόσωπον ταραχθήσονται, Ψαλμ. ργ', 29. Καί ἀφοῦ λείπει ἡ ἀγάπη, ἔρχεται ἡ ἁμαρτία καί ὁ ἐμφύλιος σπαραγμός, οἱ συγχύσεις κάθε εἴδους κακίας πού φωλιάζουν στίς ψυχές τῶν στασιαστῶν καί τῶν στασιαρχῶν πού τούς κάμνει θηρία, μέ ἦθος δαιμόνων. Καί εἶναι ὁ Δαίμων, λέγει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς πού εἶναι ἀνθρωποκτόνος καί μισάνθρωπος πού εἰσέρχεται στόν ἄνθρωπο καί τόν καθιστά ἀνθρωποκτόνον καί ἐχθρόν του Ζωοδότου Χριστοῦ, ἀνυπάκουο στούς ἄρχοντες, στούς πνευματικούς, στούς διδασκάλους του.

Ζητεῖ, ὡς ἐκ τούτου, ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀπό τούς Θεσσαλονικεῖς νά ἐπιστρέψουν στήν ὁδό τοῦ Εὐαγγελίου πού θά τούς δώσει μία νέα πορεία ζωῆς. Στά χρόνια του ἐμφυλίου ἀπουσίαζε ὁ πνευματικός Ἡγέτης, ὁ Ποιμένας πού κήρυττε τήν εἰρήνη καί ἐκεῖνος πού θά μάζευε τά σκορπισμένα μέλη τῆς κοινωνίας τῆς Θεσσαλονίκης, ὅπως καί ἐκεῖνος ὁ παραλυτικός πού δέν εἶχε τόν ἄνθρωπό του νά τόν ρίψει στήν κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ. Τώρα, λέγει, εἶναι ἐδῶ ὁ ποιμένας σας πού κηρύσσει τήν εἰρήνη, μαζεύει τά διασκορπισμένα μέλη τῆς κοινωνίας˙ εἶναι ἐδῶ γιά νά ἀφαιρέσει τήν νόσο καί τήν καχεξία ἀπό τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Τώρα εἶμαι ἐδῶ λέγει καί εἴμαστε μαζί μέ τόν Χριστό πού μέσω ἐμοῦ, σᾶς παρακαλεῖ : Συμφι-

λιωθεῖτε μέ τόν Θεό, ὅπως ἔκαναν καί οἱ πρόγονοί σας. Γιατί ἑνωμένοι μέ τόν Θεό ἐν εἰρήνῃ, πρίν ἀπό τήν ἐμφύλια διαμάχη, ζοῦσαν οἱ Θεσσαλονικεῖς εὐτυχισμένοι καί ἀπολάμβαναν πολλά ἀγαθά.

Καί ὅταν ἦλθε τό κακό ἀπό τόν συνάνθρωπό τους, συνιστᾶ νά μή τοῦ τό ἀνταποδίδουν, ἀλλά νά τό νικοῦν μέ τό ἀγαθό. Καί ὅταν, λέγει, ἀγαπήσουν τόν Θεό, θά ἀγαπήσουν καί τόν συμπολίτη τους. Γι' αὐτό καί ζητεῖ ἀπό τούς Θεσσαλονικεῖς νά τόν ὑπακούσουν τώρα πού ἦλθε καί νά γίνουν υἱοί τῆς εἰρήνης, μέ ἕνα λόγο υἱοί τοῦ Θεοῦ, γιατί ὁ Θεός εἶναι ἡ εἰρήνη καί εἶναι ὁ Κύριος πού κατήργησε τήν ἔχθρα πάνω στόν σταυρό καί εἶναι αὐτός πού κατέβασε τόν οὐρανό στήν γῆ καί εἶπε ὁ Δαβίδ «Ἀνατελεῖ ἐν ταίς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη καί πλῆθος εἰρήνης», Ψαλμ. πα, 7. καί ἀλλοῦ «Ὅτι λαλήσει εἰρήνην ἐπί τόν λαόν αὐτοῦ καί ἐπί τούς ὁσίους αὐτοῦ καί ἐπί τούς ἐπιστρέφοντας καρδίαν ἐπ' αὐτόν», Ψαλμ. πδ, 9. Καί θυμίζει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς τόν ὕμνον τῶν ἀγγέλων κατά τήν γέννησή του «Δόξα λεγόντων ἐν ὑψίστοις Θεῷ καί ἐπί γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία», Λουκ., β, 14. Καί ὅταν ὁ Κύριος τελείωσε τό σωτήριον ἔργον του στήν γῆ, τήν εἰρήνη ἄφησε στούς ἰδικούς του λέγοντας Εἰρήνην τήν ἐμήν δίδωμι ὑμίν, εἰρήνὴν τήν ἐμήν ἀφίημι ὑμίν, Ιω., ιδ, 27. Και πάλιν λέγει Εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, Μαρκ., θ, 59 καί Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες, ὅτι ἐμοί μαθηταί ἔστε, ἐάν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, Ιω., ιγ, 35. Καί ἡ τελευταία εὐχή πού μας ἔδωσε ἀνεβαίνοντας στούς οὐρανούς στόν Πατέρα του, ἦταν ἡ ἀγάπη πρός ἀλλήλους, Δός γάρ αὐτοίς, φησίν, ἵνα πάντες ἐν ὦσι, Ιω., ιζ. 21.

Καί ἡ εὐχή εἶναι νά μήν ἐκπέσουμεν ἀπ' αὐτήν τήν πατρική εὐχή, νά μήν ἀποβληθοῦμε ἀπό τόν Οὐράνιο Πατέρα, οὔτε νά χάσουμε τήν σχέση μας μέ τόν Θεό, γιά νά μήν χάσουμε τήν υἱοθεσία καί τήν μαθητεία Του, γιά νά μήν χάσουμε τήν ἐπαγγελία τῆς ζωῆς καί νά ἀποκλεισθοῦμε ἀπό τόν πνευματικό νυμφῶνα καί ἀκούσουμε ἀπό τόν εἰρηνάρχη Πατέρα: Δέν σᾶς γνωρίζω, φύγετε ἀπό ἐμένα σεῖς οἱ αἴτιοι τοῦ μίσους, τῆς ἔχθρας καί τῶν σκανδάλων. Καί γιά νά μή πάθουμε αὐτό ὁ Κύριος ἔστειλε σ' ὅλον τόν κόσμο μαθητές καί ἀποστόλους πού στίς ὁμιλίες καί στά ἔργα τους, μᾶς λέγει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, τήν εἰρήνη προτάσσουν, Χάρις ὑμίν καί εἰρήνη ἀπό Θεοῦ, γράφουν καί λέγουν. Αὐτήν τήν εἰρήνη, λέγει ὁ ἅγιός μας, φέρνουμε τώρα ὡς ὑπηρέτες τῆς διακονίας τῶν μαθητῶν καί τῶν ἀποστόλων καί θά εἰπῶ μέ τόν Παῦλο, Εἰρήνην διώκετε μετά πάντων καί τόν ἁγιασμό ἧς χωρίς οὐδείς ὄψεται τόν Κύριον, Ἑβρ., ἰβ, 14. Καί ἐκεῖνος, πάλιν λέγει ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, πού δέν εἰρηνεύει μέ τούς συμπολίτες του, πώς εἶναι δυνατόν νά ἰδεῖ τόν Θεό στόν αἰῶνα τόν μέλλοντα καί δικαίως θά ἀκούσει ὁ μή εἰρηνεύων Ἀρθήτω ὁ ἀσεβής ἵνα μή ἴδοι τήν δόξαν Κυρίου, Ἠσ., κστ, 10. Καί

εὔχεται ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς στό ποίμνιό του νά μήν εὑρεθεῖ κανείς ἀπό τούς πιστούς γιά νά ἀκούσει αὐτήν τήν ἀπευκταία φωνή. Ἔτσι ἡ εὐχή τοῦ ἱεράρχου εἶναι νά συμφιλιωθοῦν καί νά συναχθοῦν οἱ συμπολίτες του μέ εἰρήνη, ἀγάπη καί ὁμόνοια, εἰς ἐν ἔχοντας ἐν μέσῳ αὐτῶν τήν γλυκεία ἐπαγγελία τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πού εἶναι Αὐτός πού θά μᾶς βοηθήσει νά ἐξέλθουμε ἀπό τίς δυσκολίες τοῦ παρόντος βίου, γιατί εἶναι Αὐτός πού δίδει τήν αἰώνια ζωή.

Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἦλθε στήν Θεσσαλονίκη, τιμημένος ἱεράρχης, γιά νά συμφιλιώσει τόν διχασμένο λαό τῆς Θεσσαλονίκης, νά τόν πείσει νά λησμονήσει τά πάθη του πού τόν ὁδήγησαν στήν καταστροφή, νά συμφιλιωθεῖ μέ τόν Θεό, νά συναισθανθεῖ τήν θέση τοῦ μετά τά γεγονότα. Λόγος εἰρήνης, ἀγάπης, συμφιλιώσεως, παρακλήσεως. Λόγος ἁπλός καί θεολογικός μαζί, τεκμήριο τῶν γεγονότων τοῦ καιροῦ του, πού μετά τήν τρικυμία ἡ κοινωνία ἠρεμεῖ, ἕτοιμη νά ἀντιμετωπίσει τά ἐπερχόμενα δεινά.

Ὁ λόγος αὐτός τοῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ διδάσκει τήν εἰρήνη, τήν ἀγάπη, τήν κοινωνική συνοχή, ἡ ἀπουσία τῶν ὁποίων βασάνισε τόν τόπο μας στό πρόσφατο παρελθόν μέ ἐμφύλιους σπαραγμούς καί κοινωνικές ἀναταράξεις. Αὐτά ἐξέλιπαν, ἀλλά ἡ κοινωνική κρίση πού διέρχεται ἡ Πατρίδα, μαζί μέ τήν οἰκονομική, ἐλλοχεύει νέους φόβους κοινωνικῶν ταραχῶν. Γι' αὐτό καί εἶναι ἐπίκαιρος καί κυρίως ἀναδεικνύει τήν πάσα ἀνάγκη νά διαφυλάξουμε αὐτήν τήν κοινωνική εἰρήνη, τήν κοινωνική συνοχή, τήν ἀλληλεγγύη μεταξύ μας.

Παταπίου μοναχοῦ
Καυσοκαλυβίτου

Ἡ ἁγία νεομάρτυς Κυράννα. 260 ἔτη ἀπό τό μαρτύριό της († Θεσσαλονίκη 1751). Συμβολή στή μελέτη τῆς εἰκονογραφίας της.

«Ἡ ἁγία νεομάρτυς Κυράννα ἡ σωφρονεστάτη, κατά τήν Θεσσαλονίκην, ἐν ταῖς βασάνοις τελειοῦται ἐν ἔτει ͵αψνα'».

«Κυράννα παθῶν καί βασάνων κυρία
Φανεῖσ' ἀπῆλθε πρός Κύριον κυρίων».

Αὐτά σημειώνει ὁ ὅσιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης († 1809) στό Συναξαριστή του, μνημονεύοντας τούς ἁγίους τῆς 28ης Φεβρουαρίου[1]. Ὁ ἴδιος μάλιστα Ἁγιορείτης λόγιος θεωρεῖται καί ὁ πρῶτος βιογράφος τῆς ἁγίας Κυράννας καθώς συμπεριέλαβε τόν βίο καί τό μαρτύριό της στό ἔργο του Νέον Μαρτυρολόγιον (Βενετία 1794)[2], 43

1. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, Συναξαριστής τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ..., τ. Β', Βενετίᾳ 1819, σ. 166. Σέ ὁρισμένους συναξαριστές ἡ μνήμη τῆς ἁγίας Κυράννας τιμᾶται τήν Η' Ἰανουαρίου, ἡμέρα κατά τήν ὁποία τήν τιμοῦν καί οἱ κάτοικοι τῆς ἰδιαίτερης πατρίδας της Ὄσσας. Βλ. Γλαβίνα Ἀπ., Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα ἀπό τήν Ὄσσα. Βίος καί ἀσματικές ἀκολουθίες, ἔκδ. Ἱ. Ν. Ἁγ. Κυράννας Ὄσσας, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 22-23.

2. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, Νέον Μαρτυρολόγιον ἤτοι μαρτύρια τῶν νεοφανῶν μαρτύρων τῶν μετά τήν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατά διαφόρους καιρούς καί τόπους μαρτυρησάντων ..., ἔκδ. Β', Ἐν Ἀθήναις 1856, σ. 131-134. Ἀπό τό ἔργο αὐτό ἀντλοῦν καί μεταγενέστεροι βιογράφοι καί συναξαριογράφοι. Βλ. Κ. Σάθα, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, τ. Γ', Ἐν Βενετίᾳ 1872, σ. 608. Κων. Δουκάκη, Ὁ Μέγας Συναξαριστής, τ. 6, Μήν Φεβρουάριος, Ἐν Ἀθήναις 1890, σ. 412-416. Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ἔκδ. ὑπό μοναχοῦ Βίκτωρος Ματθαίου, τ. Β', ἔκδ. Β', Μήν Φεβρουάριος, Ἀθῆναι 1955, σ. 424-428. Ἀνωνύμου, Θρησκευ-

ἔτη μετά τό μαρτύριό της στήν ἁγιοτόκο Θεσσαλονίκη.

Τό κενό πού, σύμφωνα μέ τήν γνώμη του ἄφησε ὁ ὅσιος Νικόδημος στό παραπάνω ἔργο του, μέ τό νά συντάξει, πέρα τῆς κοινῆς Ἀκολουθίας πάντων τῶν Νεομαρτύρων καί ἕνα «Προοίμιον μόνον καί πλέον οὐ», ἀνέλαβε νά ἀναπληρώσει ὁ ἀνώνυμος ἁγιολόγος τοῦ 19ου αἰ. ἐκπονώντας «Συνοπτική διήγηση» μέ τά ἐπιμέρους μαρτυρολόγια τῶν Νεομαρτύρων ὑπό τόν τίτλο: «Συνοπτική διήγησις πάντων τῶν Ἁγίων Νεομαρτύρων, ὅσοι μετά τήν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπέρ Χριστοῦ γενναίως ἐνήθλησαν, ἐπί τῆς τῶν Ἀγαρηνῶν βασιλείας κληρικοί τε καί λαϊκοί»[3]. Στό κείμενο αὐτό ὁ συντάκτης ἀναφέρεται συνοπτικά καί στήν ἁγία Κυράννα ὡς ἑξῆς: «Πῶς δέ παραβλέψω καί τά περί τῆς ἁγίας Κυράνης;

τική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαιδεία, τ. 7 (1965) στ. 1140. Εὐστρατιάδου Σωφρονίου, μητροπολ. πρ. Λεοντοπόλεως, Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι χ.χ. ἔκδ., σ. 261. Μακαρίου Σιμωνοπετρίτου, ἱερομ., Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, τ. 6, Μήν Φεβρουάριος, Ἀθῆναι 2006, σ. 311-313. Ἀναφορές στό μαρτύριο τῆς ἁγίας Κυράννης βλ. ἐπίσης: Ἰω. Ἀναστασίου, «Νεομάρτυρες τῆς Μακεδονίας: ὁ δεκατετραετής ἅγιος Ἰωάννης καί ἡ ἁγία Κυράννα», Ὀρθόδοξος Ἐπιστασία, ἔκδ. Ἰ. Μητρόπ. Κίτρους, τχ. 205 (1972), σ. 81. Στ. Παπαδόπουλου, Οἱ Νεομάρτυρες καί τό δοῦλον Γένος, ἐν Ἀθήναις 1974, σ. 128-134. Συναξαριστής Νεομαρτύρων, ἔκδ. Ὀρθόδ. Κυψέλη, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 335-338. R. Bousquet, «Neomartyres orthodoxes», Échos d' Orient, τ. 10 (1907), σ. 152. Χρυσοστόμου Παπαδόπουλου, ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν, Οἱ Νεομάρτυρες, ἔκδ. Γ΄, Ἀθῆναι 1970, σ. 80. Ἰω. Χαριζόπουλου, «Τό μαρτύριον τῆς Κυράννας», Μακεδονική ζωή, τ. 21 (1968) σ. 19. Ἰω. Περαντώνη, Λεξικόν τῶν Νεομαρτύρων. Οἱ νεομάρτυρες ἀπό τῆς ἁλώσεως τῆς Κων/πόλεως μέχρι τῆς ἀπελευθερώσεως τοῦ δούλου ἔθνους, τ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις 1972, σ. 292-293. Κ. Ἀμάντου, «Νεομάρτυρες», Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, τ. Δ΄ (1953-1954), σ. 163. Ἀστ. Θηλυκοῦ, «Ὁ θρησκευτικός βίος ἐπί τουρκοκρατίας. Ἡ ἁγία Κυράννα», Μακεδονικόν Ἡμερολόγιον 1967, σ. 344-348. Otto Meinardus, The Saints of Greece, Athens 1970, σ. 46. Μ. Βρέτα-Πασχαλίδη, «Κυράννα, νεομάρτυς», Τό Ἁγιολόγιον τῆς Θεσσαλονίκης, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1996, σ. 369-374. «Ἅγιοι τῆς Θεσσαλονίκης», Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τῶν Νεομαρτύρων (Θεσσαλονίκη 17-19 Νοεμβρίου 1986), Θεσσαλονίκη 1988, σ. 598. Στ. Παπαθεμελῆ, Ἡ Ἁγία Νεομάρτυς Κυράννα, Θεσσαλονίκη, χ.χ. ἔκδ.

3. Κώδ. Καυσοκαλυβίων 124, σσ. 13-60, τοῦ ΙΘ΄ αἰ. Βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, Κατάλογος τῶν Χειρογράφων Κωδίκων τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Ἁγίας Τριάδος Καυσοκαλυβίων, ἔκδ. Ἀντ. Σταμούλης, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 183. Ἡ διήγηση αὐτή ἐκδόθηκε στό ἔργο τῶν Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ-Βαρβούνη Μ., Καυσοκαλυβίτικα Νεομαρτυρολογικά. Ὑμνολογικά καί ἁγιολογικά ἀνέκδοτα κείμενα περί Νεομαρτύρων ἀπό τή Βιβλιοθήκη τῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων, ἔκδ. Ἡρόδοτος, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 55-102. Παραλλαγή τῆς διηγήσεως αὐτῆς ὑπό τόν τίτλο: «Συνοπτική διήγησις εἰς τά περί τῶν Ἁγίων πάντων νεοφανῶν Μαρτύρων ἀγωνίσματα, ὅσοι δηλοῦν ὅτι μετά τήν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπέρ Χριστοῦ γενναίως ἐνήθλησαν ἐπί τῆς τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν μιαρωτάτης βασιλείας» βρίσκουμε στόν κώδ. Καυσοκαλυβίων 157, σσ. 35-74, τοῦ ἔτους 1908. Βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, Κατάλογος, ὅ.π., σ. 230. Ἐκδόθηκε στό παραπάνω ἔργο τῶν Παταπίου Καυσοκαλυβίτου-Βαρβούνη Μ., Καυσοκαλυβίτικα Νεομαρτυρολογικά, ὅ.π., σ. 103-164.

Αὕτη ἐκ τῶν Πολιχνίων τῆς Θεσσαλονίκης οὖσα, ἠράσθη ἀπό τινα Γενίτσαρην Τοῦρκον διά τήν ὡραιότητά της· ἡ δέ μή θέλουσα τήν τούτου κοινωνίαν, φυλακίζεται, ὅθεν κρεμαμένη καί βασανιζομένη ἡμέραν καί νύκτα, παρέδωκε τῷ Θεῷ τό πνεῦμα, ἐν ἔτει 1751· καί ἰδοῦ ἐπληρώθη φωτός ἡ σκοτεινή φυλακή, καί εὐωδίας ἀῤῥήτου»[4].

Ἄς ἔλθουμε τώρα στήν εἰκονογραφική παράδοση περί τῆς ἁγίας Κυράνννης, πού ἀποτελεῖ τό κύριο ἐνδιαφέρον τῆς παρούσας μελέτης. Μᾶς εἶναι γνωστές στή μέχρι σήμερα βιβλιογραφία οἱ ἑξῆς εἰκονογραφικές παραστάσεις τῆς Ἁγίας :

1) Δυό φορητές εἰκόνες στό ναό τῆς Ἁγίας Κυράννης στήν Ὄσσα, πού κτίστηκε τό 1868, σύμφωνα μέ τήν κτητορική ἐπιγραφή. Μία ἀπό τίς εἰκόνες αὐτές εἶναι τοῦ ἔτους 1907 καί ἀπεικονίζει τήν Ἁγία ὁλόσωμη νά περιβάλλεται μέ σκηνές τοῦ μαρτυρίου της[5]. Τρεῖς ἀκόμη φορητές εἰκόνες τῆς Ἁγίας φυλάσσονται στό ὑπερῷο τοῦ ἴδιου ναοῦ, ἐνῶ ἀναφέρεται καί τοιχογραφία τῆς ἁγίας Κυράννης μέ σκηνές ἀπό τό βίο καί τό μαρτύριό της[6].

2) Φορητή εἰκόνα στό ναό τῶν Ταξιαρχῶν στήν Ὄσσα[7]. Παριστάνει τήν Ἁγία ὁλόσωμη, νά κρατᾶ μέ τό δεξί της χέρι σταυρό καί μέ τό ἀριστερό κλαδί τό πιθανότερο φοίνικα, ἐνῶ ἄγγελοι στό πάνω μέρος τῆς σύνθεσης στεφανώνουν τήν Ἁγία. Φέρει τήν ἐπιγραφή «Ἡ Ἁγία Κυράννα / Νέα Μάρτυς καί θαυματουργός».

3) Φορητή εἰκόνα στό ναό τοῦ Ἁγ. Γεωργίου τοῦ Σοχοῦ, τοῦ ἔτους 1870[8], ἔργο τοῦ ζωγράφου Χριστοδούλου ἀπό τή Σιάτιστα (1839-1919)[9]. Ἡ Ἁγία παριστάνεται ὁλόσωμη ἐνῶ περιβάλλεται ἀπό

---

4. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου-Βαρβούνη Μ., Καυσοκαλυβίτικα Νεομαρτυρολογικά, ὅ.π., σ. 82. Στόν κώδικα Καυσοκαλυβίων 157, ἡ ἀναφορά στήν ἁγία Κυράννα παραλάσσει ἐλαφρῶς: «Πῶς δέ παραβλέψω καί τά περί τῆς ἁγίας Κυράννης; Αὕτη ἐκ τῶν Πολιχνίων τῆς Θεσσαλονίκης οὖσα, ἠράσθη ἀπό τινα Γενίτζαρην Ἀγαρηνόν διά τήν πρός αὐτήν ὡραιότητα· ἡ δέ μακαρία Κυράννα μή θέλουσα τήν μετά τῶν ἀσεβῶν κοινωνίαν, ἀπεστρέφετο αὐτόν. Ἐκ τούτου φυλακίζεται, εἶτα κρεμασθεῖσα ἐντός τῆς φυλακῆς ἐβασανίζετο ἀδιακόπως, ἕως οὗ δεινῶς βασανιζομένη ἐκοιμήθη ἐν Κυρίῳ τῷ 1751 καί ἐπληρώθη ἡ φυλακή καί εὐωδίας ἀῤῥήτου». Βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου-Βαρβούνη Μ., Καυσοκαλυβίτικα Νεομαρτυρολογικά, ὅ.π., σ. 141-142.

5. Ἀπ. Γλαβίνα, Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα ἀπό τήν Ὄσσα. Βίος καί ἀσματικές ἀκολουθίες, ἔκδ. Ἱ. Ν. Ἁγ. Κυράννας Ὄσσας, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 25, εἰκ. 8, 9.

6. Ἀπ. Γλαβίνα, Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα, ὅ.π., σ. 25.

7. Ἀπ. Γλαβίνα, Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα, ὅ.π., σ. 25, εἰκ. 11.

8. Ἀπ. Γλαβίνα, «Μιά φορητή εἰκόνα τῆς ἁγίας Κυράννας τοῦ Σιατιστινοῦ ζωγράφου Χριστοδούλου (21 Ἰουλίου 1870)», Πρακτικά Διεθνοῦς Συνεδρίου Ἡ Δυτική Μακεδονία κατά τούς χρόνους τῆς τουρκικῆς κυριαρχίας μέ ἔμφαση στούς Δυτικομακεδόνες ἀπόδημους στίς Βαλκανικές χώρες (15ος αἰ. ἕως τό 1912), Σιάτιστα 2003, σ. 317-329.

9. Περί αὐτοῦ βλ. ἐνδεικτικά: Ζωή Γοδόση, «Χριστόδουλος Ἰωάννου Ζωγράφος Σιατιστεύς: ἕνας ζωγράφος τοῦ 19ου αἰώνα», Ἡ Δυτική Μακεδονία, ὅ.π., σ. 185-206.

ἑπτά σκηνές τοῦ βίου της.

4) Φορητή εἰκόνα στό ναό τοῦ Ἁγ. Ἀθανασίου τῆς Νιγρίτας, τοῦ β' μισοῦ τοῦ 19ου αἰώνα[10].

5) Φορητή εἰκόνα στό ναό τοῦ Ἁγ. Γεωργίου τῆς Νιγρίτας, τοῦ ἔτους 1871[11]. Ἡ εἰκόνα αὐτή παρουσιάζει πολλές ὁμοιότητες μέ τίς δύο προηγούμενες εἰκόνες.

6) Φορητή εἰκόνα στό ναό τοῦ Ἁγ. Ἀθανασίου τῆς Θεσσαλονίκης[12]. Ἡ Ἁγία εἰκονίζεται στό κέντρο τῆς σύνθεσης, ὁλόσωμη, ἐνῶ τό βασικό αὐτό θέμα περιβάλλουν ἐντός πλαισίων ἑπτά παραστάσεις ἀπό τή ζωή καί τό μαρτύριο τῆς Ἁγίας.

7) Φορητή εἰκόνα στό ναό τῆς Ἀχειροποιήτου τῆς Θεσσαλονίκης Ἡ εἰκόνα, πού παριστάνει τήν Ἁγία ὁλόσωμη ἔργο τοῦ Π. Κορωνάκη τοῦ ἔτους 1964 φέρει τήν ἐπιγραφή «Ἡ Ἁγία Κυράννα Νεομάρτυς θαυματουργός»[13]. Στή Θεσσαλονίκη, ὅπου μαρτύρησε, ἡ ἁγία Κυράννα τιμήθηκε ἀρχικά στό ναό τοῦ Ἁγ. Ἀθανασίου καί στή συνέχεια, στό ναό τῆς Ἀχειροποιήτου, ὅπου καί σήμερα τελεῖται μέ ἐπισημότητα ἡ ἐτήσια ἑορτή της.

8) Φορητή εἰκόνα στό ναό τοῦ Ἁγ. Νικολάου τῆς Θεσσαλονίκης[14].

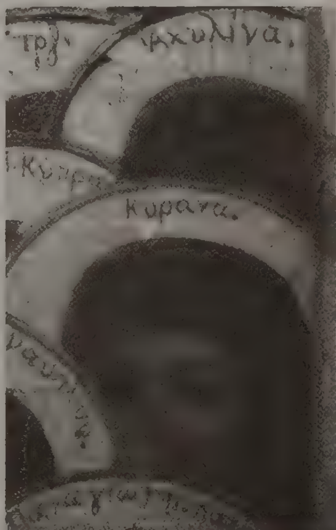
9) Φορητή εἰκόνα μέ τήν Ἁγία ὁλόσωμη να περιβάλλεται ἀπό ἑπτά σκηνές ἀπό τό βίο καί τό μαρτύριό της[15].

10) Ἡ ἁγία Κυράννα, ἐκτός τῶν περιπτώσεων πού παρουσιάζουμε, στίς ὁποῖες ἀπεικονίζεται μόνη της, παρουσιάζεται εἰκονογραφικά καί σέ διάφορες συνθέσεις ὅπως εἶναι οἱ εἰκόνες τῆς Συνάξεων τῶν Νεομαρτύρων ἤ περισσότερο ἐξειδικευμένες, ὅπως γιά παράδειγμα ἡ εἰκόνα τῶν «Ἐνδόξων Νεομαρτύρων τῆς ἁγιοτόκου Θεσσαλονίκης»[16]. Σέ ἕνα ἄλλο παράδειγμα φορητῆς εἰκόνας πά-

---

10. Ἀπ. Γλαβίνα, Μιά φορητή εἰκόνα, ὅ.π., σ. 325.
11. Ἀπ. Γλαβίνα, Μιά φορητή εἰκόνα, ὅ.π., σ. 325-326.
12. Ἀστ. Θηλύκου, Ἡ ἁγία Κυράννα, ὅ.π., σ. 348, ἡ εἰκόνα στή σ. 347. Ἀπ. Γλαβίνα, Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα, ὅ.π., σ. 25 εἰκ. 12, 13.
13. Ἀπ. Γλαβίνα, Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα, ὅ.π., σ. 23, 25.
14. Ἀστ. Θηλυκοῦ, Ἡ ἁγία Κυράννα, ὅ.π., σ. 348. Ἡ ἀναφορά τοῦ συγγραφέα στήν εἰκόνα προέρχεται ἀπό τό Μικρασιατικό Ἡμερολόγιο τοῦ ἔτους 1909 τῆς Ἑλ. Σβορώνου.
15. Ὁλόκληρη ἡ εἰκόνα δημοσιεύεται στό ἐξώφυλλο τῆς ἐκδόσεως Ἁγία νεομάρτυς Κυράννα ἀπό τήν Ὄσσα. Βίος καί ἀσματικές ἀκολουθίες, ἔκδ. Ἰ. Ν. Ἁγ. Κυράννας Ὄσσας, Θεσσαλονίκη 1989, ἐνῶ οἱ ἐπιμέρους σκηνές στίς σελ. 7, 11, 13, 15, 17 καί 19 τῆς ἴδιας ἐκδόσεως. Δέν ἀναφέρεται ὅμως πουθενά στό βιβλίο, ἴσως ἐκ παραδρομῆς, πού βρίσκεται ἡ εἰκόνα αὐτή.
16. Δημοσιεύεται στό τόμο τῶν Πρακτικῶν τοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τῶν Νεομαρτύρων, Θεσσαλονίκη 1988. Στόν ἴδιο τόμο, στή σ. 603, δημοσιεύεται σύγχρονη εἰκόνα τῆς ἁγίας Κυράννας τῆς Θαυματουργοῦ, χωρίς καμμία ἀναφορά στήν προέλευσή της.

ντων τῶν Νεομαρτύρων, ἡ ἁγία Κυράννα εἰκονίζεται δίπλα στήν ἁγία Ἀκυλίνα, πού καταγόταν ἀπό τό γειτονικό στήν Ὄσσα Ζαγκλιβέρι. Πρόκειται γιά τήν εἰκόνα πού φέρει τή μεγαλογράμματη ἐπιγραφή: «Οἱ Ἅγιοι Νεομάρτυρες οἱ μετά τήν ἅλωσιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως διά Χριστόν ἀθλήσαντες». Βρίσκεται στό ἱερό Βῆμα τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Καυσοκαλυβίων καί φέρει στό κάτω μέρος τήν ἀφιέρωση: «Ἡ παροῦσα Εἰκών ἀφιερώθη εἰς τόν Ναόν τῆς Ἱερᾶς Σκήτης τοῦ Καυσοκαλυβίου παρά τοῦ ὁσιωτάτου Μηχαήλ Βλάχου. Ἐν ἔτει 1888». Ἡ ἁγία Κυράννα εἰκονίζεται στό πάνω δεξιό τμῆμα τῆς σύνθεσης (εἰκ. 1).



Εἰκ. 1. *Ἡ άγια Κυραννα. Φορητή εἰκόνα πάντων τῶν Νεομαρτύρων (λεπτομέρεια). 1888. Κυριακό σκήτης Καυσοκαλυβίων. Ἅγιον Ὄρος.*

11) Προσωπογραφία τῆς ἁγίας Κυράννας σέ προτομή φιλοτεχνήθηκε ἀπό τόν Π. Ἱερεμιάδη καί δημοσιεύεται στό Νέο Συναξαριστή τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας[17].

12) Φορητή εἰκόνα στήν Καλύβη τοῦ Ἁγ. Χαραλάμπους τῆς Σκήτης Ἁγ. Τριάδος τῶν Καυσοκαλυβίων τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἡ Καλύβη φέρεται ὅτι ἱδρύθηκε στίς ἀρχές τοῦ 19ου αἰ. ἀπό τούς ἐκ Μακεδονίας μοναχούς Παρθένιο καί Νικόδημο, οἱ ὁποῖοι τό 1818-1819 ἀνήγειραν τό ὑπάρχον καί σήμερα παρεκκλήσι τοῦ Ἁγ. Χαραλάμπους. Μετά τό 1870, στήν Καλύβη ἀσκήθηκε ὁ ἱερομόναχος Αὐξέντιος Λαυριώτης ὁ Πνευματικός[18], ὁ ὁποῖος διακονοῦσε στό ναό τοῦ Ἁγ. Χαραλάμπους Θεσσαλονίκης μαζί μέ τούς ὑποτακτικούς του Ἰσίδωρο, Γρηγόριο καί Νάρκισσο[19] τούς μοναχούς, πού κατάγονταν ἀπό τήν Ὄσσα[20]. Οἱ τελευταῖοι, ἔφεραν μαζί τους καί τή σωζόμενη καί σήμερα φορητή εἰκόνα τῆς συμπατριώτισσάς τους ἁγίας Κυράννας. Ἡ εἰκόνα, τοῦ τελευταίου

17. Μακαρίου Σιμωνοπετρίτου, Νέος Συναξαριστής, ὅ.π., σ. 312.

18. Μαξίμου ἱερομονάχου, Ἀσκητικές μορφές καί διηγήσεις ἀπό τόν Ἄθω, Ἅγιον Ὄρος 2000, σ. 140-141.

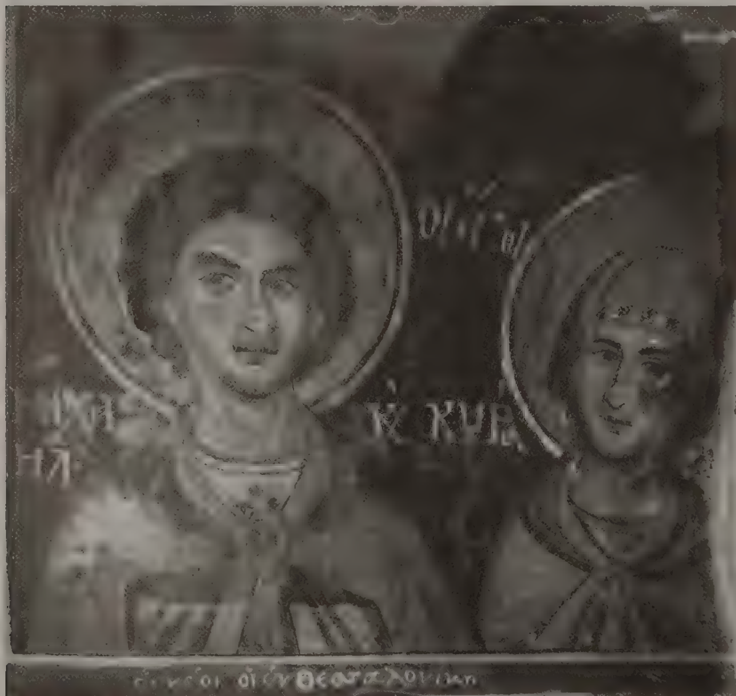
19. Ὁ μοναχός Νάρκισσος ὑπηρέτησε ὡς Δικαῖος στή Σκήτη τό 1886.

20. Πρβλ. «Μαρτυρίες Ὀσσαίων στό Ἅγιον Ὄρος τόν 19ο αἰώνα», Ὄσσα χθές σήμερα αὔριο, τχ. 2 (Φεβρ. 1999).

τέταρτου τοῦ 19ου αἰ., λαϊκῆς τεχνοτροπίας, ἀπεικονίζει τήν Ἁγία σέ προτομή, στραμμένη κατ᾽ ἐνώπιον. Μέ τό δεξί της χέρι κρατᾶ εὐμεγέθη σταυρό ἐνῶ μέ τό ἀριστερό της, κομποσχοίνι[21].

13) Τοιχογραφία στόν κυρίως ναό τοῦ Κυριακοῦ τῆς Σκήτης Ἁγ. Τριάδος Καυσοκαλυβίων. Πρόκειται γιά τήν πρωϊμότερη ἀπεικόνιση τῆς ἁγίας Κυράννας, πού ἔχει μέχρι σήμερα ἐπισημανθεῖ, γεγονός πού τῆς προσδίδει περισσότερη ἀξία.

Ἡ τοιχογραφία βρίσκεται στό ἀνατολικό μέρος τοῦ ἐσωρράχιου τοῦ βόρειου παραθύρου, στόν ἀριστερό χορό τοῦ κυρίως ναοῦ. Ἀπεικονίζονται ἀπό κοινοῦ οἱ ΑΓΙΟΙ ΜΙΧΑΗΛ / ΚΑΙ ΚΥΡΑΝΝΑ / οἱ νέοι οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ, σύμφωνα μέ τήν ἐπιγραφή πού συνοδεύει τή σύνθεση (εἰκ. 2). Ἡ Ἁγία εἰκονίζεται σέ στηθάριο, ἡμίσω-

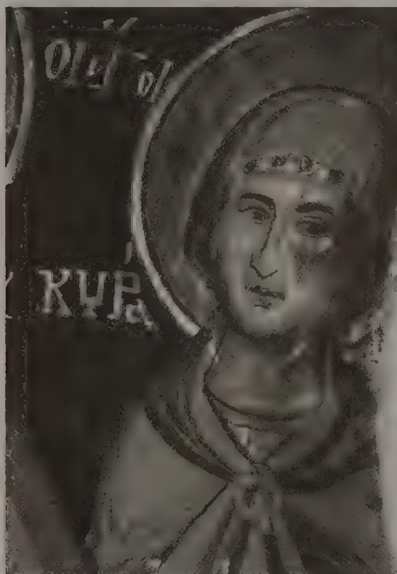


Εἰκ. 2. *Οἱ ἅγιοι Μιχαήλ καί Κυράννα οἱ ἐν Θεσσαλονίκῃ. Τοιχογραφία γ᾽ τέταρτου 18ου αἰ. Ἐργαστήριο ἱερομον. Παρθενίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων. Κυριακό σκήτης Καυσοκαλυβίων. Ἅγιον Ὄρος.*

---

21. Μαξίμου ἱερομ., Ἀσκητικές μορφές, ὅ.π., σ. 141.

μη, σέ προτομή κατ᾽ ἐνώπιον τοῦ θεατή, ἔχοντας καλυμμένη τήν κεφαλή μέ τό μαφόριό της (εἰκ. 3). Ἡ παράσταση αὐτή ἀλλά καί οἱ λοιπές τοιχογραφίες τοῦ κυρίως ναοῦ τοῦ Κυριακοῦ τῆς Ἁγ. Τριάδος ἔχουν ἀποδοθεῖ στό ἐργαστήριο τοῦ ἱερομονάχου Παρθενίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων τοῦ Σκούρτου[22], καί χρονολογοῦνται στό γ' τέταρτο τοῦ 18ου αἰώνα[23]. Ἡ τέχνη τοῦ ἐργαστηρίου αὐτοῦ ἐντάσσεται στό ἀνανεωτικό καλλιτεχνικό ρεῦμα, καθαρά ἁγιορείτικο, πού ἐμφανίζεται τό α' τέταρτο τοῦ 18ου αἰ. καί προτείνει τήν ἐπιστροφή καί ἀντιγραφή τῶν παλαιότερων προτύπων τῆς τέχνης τῆς ἐποχῆς τῶν Παλαιολόγων καί κυρίως τῆς συμβατικά λεγόμενης «Μακεδονικῆς» Σχολῆς. Ὁ κύριος ἐκφραστής τοῦ ρεύματος αὐτοῦ εἶναι, ὡς γνωστόν, ὁ διάσημος συντοπίτης τοῦ Παρθενίου, ἱερομόναχος Διονύσιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων (1670-περ.1746). Ὁ ἱερομόναχος Παρθένιος, ἐκτός ἀπό ὁσιακῆς βιοτῆς ἱερομόναχος καί ὑψηλῆς ποιότητας ζωγράφος εἶναι ἕνα ἀπό τά πρόσωπα ἐκεῖνα τοῦ ἀθωνικοῦ κόσμου πού ἔχουν συνδέσει τή ζωή καί τή δράση τους μέ σημαντικές πτυχές τῆς ἁγιορειτικῆς ἱστορίας.



Εἰκ. 3. *Ἡ ἁγία Κυράννα. Τοιχογραφία γ τέταρτου 18ου αἰ. (λεπτομέρεια). Ἐργαστήριο ἱερομον. Παρθενίου τοῦ ἐξ Ἀγράφων. Κυριακό σκήτης Καυσοκαλυβίων. Ἅγιον Ὄρος.*

22. Περί αὐτοῦ βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, «Ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων ὁ πνευματικός καί ζωγράφος, ὁ Σκούρτος. Μία σημαίνουσα πνευματική καί καλλιτεχνική μορφή τοῦ Ἁγίου Ὄρους», Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 809 (2005), σ. 563-624. Τοῦ ἰδίου, Ὅσιος Παρθένιος ὁ Σκοῦρτος, ὁ ἐκ Φουρνᾶ τῶν Ἀγράφων. Ὁ Βίος καί τό ζωγραφικό του ἔργο, ἔκδ. Πανευρυτανική Ἕνωση, Ἀθήνα 2010.

23. Ἀναλυτική παρουσίαση τοῦ εἰκονογραφικοῦ προγράμματος τοῦ Κυριακοῦ βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, «Τό εἰκονογραφικό ἐργαστήριο τοῦ ἱερομονάχου Παρθενίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ. Οἱ τοιχογραφίες τοῦ Κυριακοῦ τῆς σκήτης Καυσοκαλυβίων», ὑπό δημοσίευση στά Πρακτικά τοῦ Γ' Συνεδρίου τῆς Ἁγιορειτικῆς Ἑστίας, Ἀπό τόν Διονύσιο ἐκ Φουρνᾶ στόν Φώτη Κόντογλου καί τά σύγχρονα εἰκονογραφικά ἐργαστήρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Θεσσαλονίκη 7-9 Νοεμβρίου 2008.

ἀσκήθηκε τό μεγαλύτερο μέρος τῆς ζωῆς του στό λαυριωτικό κελλί τοῦ Ἁγ. Γεωργίου στίς Καρυές. Στό Κελλί αὐτό ὅπως εἶναι γνωστό ἔζησε τήν τελευταία περίοδο τῆς ζωῆς του καί ἐκοιμήθη ὁ ὅσιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ὁ Παρθένιος ἔχαιρε μεγάλης ἐκτίμησης στόν ἁγιορειτικό κόσμο, ἐνῶ κατά τήν κολλυβαδική ἔριδα βρέθηκε στό πλευρό τῶν ἱερῶν Κολλυβάδων. Συνδέθηκε στενά πνευματικά μέ τούς κορυφαίους τοῦ νεοησυχαστικοῦ αὐτοῦ φιλοκαλικοῦ κινήματος ἅγιο Μακάριο πρώην Κορίνθου, τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε Γέροντας[24] καί τόν βιογράφο τῆς ἁγίας Κυράννας, ὅσιο Νικόδημο τόν Ἁγιορείτη, τοῦ ὁποίου ὑπῆρξε Πνευματικός[25], ἀλλά καί μέ τόν ἐπίσης Κολλυβᾶ, λόγιος μοναχό Χριστοφόρο Προδρομίτη, ὑμνογράφο τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἁγίας Κυράννας καί τοῦ Μιχαήλ τοῦ ἐξ Ἀγράφων.

Ὁ Χριστοφόρος Προδρομίτης ὁ Ἀρτηνός (γενν. 1730) καταλαμβάνει ξεχωριστή θέση στήν ἐκλεκτή χορεία τῶν Ἁγιορειτικῶν πνευματικῶν μορφῶν τοῦ 18ου αἰώνα[26]. Ἀνάμεσα στά ἄλλα ὑμνογραφικά του ἔργα συναντοῦμε καί δύο Ἀκολουθίες πού συνέταξε πρός τιμήν τῶν δύο Νεομαρτύρων Μιχαήλ «τοῦ ἐξ Ἀγράφων τῆς Θεσσαλίας καί ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ ἀθλήσαντος»[27] καί τῆς «ἁγίας

---

24. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, «Ὁ γέροντας τοῦ ἁγίου Μακαρίου ἐπισκόπου Κορίνθου, ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ Σκούρτος ὁ ζωγράφος. Πρῶτες πληροφορίες γιά τήν πνευματική καί καλλιτεχνική αὐτήν προσωπικότητα τοῦ Ἁγίου Ὄρους», Πρακτικά τοῦ Συνεδρίου: Ὁ ἅγιος Μακάριος (Νοταρᾶς)-Γενάρχης τοῦ Φιλοκαλισμοῦ-Μητροπολίτης Κορίνθου καί ὁ περίγυρός του. Κόρινθος 9-13 Μαΐου 2005, Ἀθήνα 2006, σ. 409-437, 773-774.

25. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, «Ὁ πνευματικός τοῦ ὁσίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, ἱερομόναχος Παρθένιος ὁ Σκοῦρτος», στά ὑπό δημοσίευση Πρακτικά τοῦ Δ΄ Συνεδρίου τῆς Ἁγιορειτικῆς Ἑστίας Ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καί ἡ ἐποχή του. Διακόσια χρόνια ἀπό τήν κοίμησή του, Θεσσαλονίκη Νοέμβριος 2009.

26. Περί αὐτοῦ βλ. ἐνδεικτικά: Καισαρίου Δαπόντε, «Ἱστορικός Κατάλογος ἀνδρῶν ἐπισήμων (1700-1784)» στό: Κ. Σάθας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, τ. Γ΄, Ἀθῆναι 1972 (φωτ. ἀνατ.), σ. 133. Σεργίου Μακραίου, «Ὑπομνήματα Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας (1750-1800) στό: Κ. Σάθας, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, ὅ.π. σ. 277. Γ. Ζαβίρα, Νέα Ἑλλάς ἤ Ἑλληνικόν Θέατρον, Ἀθῆναι 1972 (φωτ. ἀνατ.), σ. 553-554. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, «Ἡ πανηγυρική Ἀκολουθία τῶν ἁγίων Μακαρίων καί οἱ Ἁγιορεῖτες ὑμνογράφοι Χριστοφόρος Προδρομίτης καί Ἀντώνιος Νεασκητιώτης», Ἐκλησσιαστικός Φάρος, τ. ΟΔ΄, (2003), σ. 9-39. Τοῦ ἴδιου, «Οἱ ἁγιορεῖτες ὑμνογράφοι Χριστοφόρος Προδρομίτης καί Ἀντώνιος Νεασκητιώτης», Πρωτᾶτον, τ. 92 (2003), σ. 152-164. Θ. Γιάγκου (ἐπιμ.), Χριστοφόρου Προδρομίτου Κανονικόν, Θεσσαλονίκη 2005. Σ. Πασχαλίδη, Τό Ὑμναγιολογικό Ἔργο τῶν Κολλυβάδων, Θεσσαλονίκη 2007, σ. 239-259, ὅπου καί πληρέστερη βιβλιογραφία.

27. Κώδ. Καυσοκαλυβίων 163, σ. 313-338: «Ἀπριλίου ΚΗ΄. Μνήμη τοῦ ἁγίου Νεομάρτυρος Μιχαήλ τοῦ ἐξ Ἀγράφων τῆς Θεσσαλίας καί ἐν τῇ Θεσσαλονίκῃ ἀθλήσαντος ἐν ἔτει 1544». Πλήρης Πανηγυρική Ἀκολουθία. Ὁ πρῶτος κανόνας εἶναι, σύμφωνα μέ τόν κώδικα, ποίημα Χριστοφόρου μοναχοῦ τοῦ ἐκ τῆς τοῦ Προδρόμου Σκήτεως τῶν Ἰβήρων. Εἶναι τονισμένος σέ ἦχ. β΄ κατά τό «Ἐν βυθῷ κατέστρωσε ποτέ» μέ ἀρχή τοῦ α΄ τροπαρίου τῆς α΄ ᾠδῆς «Γλώσσῃ γεηρᾷ καί ρυπαρᾷ». Βλ.

νεομάρτυρος Κυράννης»[28].

Μία ἀκόμη συνεργασία τῶν τριῶν ὁσίων ἀνδρῶν, Νικοδήμου Ἁγιορείτου, Χριστοφόρου Προδρομίτου καί Παρθενίου Σκούρτου ἐντοπίζεται καί στό χειρόγραφο κώδικα 84 τοῦ τέλους τοῦ 18ου αἰ. τῆς θεσσαλικῆς μονῆς Δουσίκου, ὅπου ἀναφέρεται ὁ ἱερομόναχος Παρθένιος ὡς συντελεστής ἐκδόσεως τῆς ἀσματικῆς Ἀκολουθίας τοῦ ἁγίου Βησσαρίωνος Λαρίσης, τήν ὁποία διόρθωσε καί συμπλήρωσε ὁ ὅσιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Στήν Ἀκολουθία προστέθηκαν καί δύο Παρακλητικοί κανόνες, ποιήματα τοῦ μοναχοῦ Χριστοφόρου Προδρομίτου, σύμφωνα μέ τήν προμετωπίδα τοῦ κώδικα[29].

Στήν ἱστόρηση τῶν δύο ἁγίων νεομαρτύρων Μιχαήλ καί Κυράννης, ἔχουμε τέλος, μία ἀκόμη γόνιμη συνάντηση τῶν τριῶν ἀνδρῶν. Ὁ ἅγιος Νικόδημος βιογράφησε τήν ἁγία Κυράννα, ὁ Χριστοφόρος Προδρομίτης ὑμνολόγησε καί τούς δύο Ἁγίους καί ὁ ἱερομόναχος Παρθένιος τούς ἱστόρησε, ἐμπνεόμενος καί ἴσως παρακινούμενος ἀπό τούς δύο συνεργάτες του[30]. Ὡς ἐκ τούτου ἡ ἀπό

Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, Κατάλογος, ὅ.π., σ. 242-244.

28. Κώδ. Καυσοκαλυβίων 163, σ. 291-312: «Ἰανουαρίου Η΄. Μνήμη τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Κυράννης. Ἡ ἑόρτιος Ἀκολουθία αὐτῆς, ποιηθεῖσα παρά τοῦ ὁσιωτάτου Διδασκάλου Χριστοφόρου τοῦ ἐκ τῆς τῶν Ἰβήρων Σκήτεως». Ἡ Ἀκολουθία ἐκδόθηκε τό 1922: Ἀκολουθία τῆς ἁγίας μεγαλομάρτυρος καί ἀθλοφόρου Κυράννης ἐξεδόθη δαπάναις ὑπό τῶν ἐν Θεσσαλονίκη Βυσσοκινῶν. Τυπογραφεῖον Χρ. Νικολαΐδου. Θεσσαλονίκη-Ἐγνατία 348. 1922. Νεότερη Ἀκολουθία πρός τιμήν τῆς ἁγίας Κυράννης συνέταξε ὁ μοναχός Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης τό 1967: Ἀσματική Ἀκολουθία καί Παρακλητικός Κανών τῆς ἁγίας ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Κυράννης. Ἐν Θεσσαλονίκῃ 1967.

29. Φ. 4α: «Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Βησσαρίωνος τοῦ Νέου, ἀρχιεπισκόπου Λαρίσσης τοῦ θαυματουργοῦ, καί κτίτορος τῆς Ἱερᾶς καί περιωνύμου μονῆς τοῦ Δουσίκου. Ἡ ἀσματική Ἀκολουθία, ἤδη διορθωθεῖσα, καί προσθήκαις καί ἀφαιρέσεσι, καί μεταβολαῖς βελτιωθεῖσα· σύν αὐτῇ δέ καί ὁ μετ' ἐγκωμίου Βίος αὐτοῦ, ἤδη νεωτέρᾳ φράσει συγγραφείς. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα, διά φιλοτίμου μέν δαπάνης, τοῦ Πανοσιωτάτου ἐν Ἱερομονάχοις, τῆς αὐτῆς Μονῆς τοῦ Δουσίκου, κυρίου κυρίου Ἀντωνίου. Διά φιλοπονίας δέ, καί διορθώσεως τοῦ Ὁσιολογιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου Νικοδήμου. Καί συνδρομῆς τοῦ Πανοσιωτάτου Πν(ευματ)ικοῦ κυρίου παπ(ᾶ) Παρθενίου τοῦ Ζωγράφου. Προσετέθησαν δέ τούτοις καί δύω Κανόνες παρακλητικοί, πονηθέντες παρά τοῦ Ὁσιολογιωτάτου κυρίου Χριστοφόρου, εἰς δόξαν τοῦ ἁγίου, καί εἰς κοινήν τῶν ὀρθοδόξων ὠφέλειαν». Βλ. Σοφιανοῦ Δ.-Δημητρακόπουλου Φ., Τά χειρόγραφα τῆς Μονῆς Δουσίκου Ἁγίου Βησσαρίωνος. Κατάλογος περιγραφικός, ἔκδ. Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 2004, σ. 177. Τά ἴδια βιβλιογραφικά δεδομένα παραδίδονται καί στόν κώδ. 2, φφ. 1-90, τῶν ἀρχῶν τοῦ 19ου αἰ., τοῦ Σπουδαστηρίου Κλασικῆς Φιλολογίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Ἀ.Π.Θ.

30. Ἡ ἱστόρηση τοῦ ἁγίου Μιχαήλ ἀσφαλῶς σχετίζεται καί μέ τήν ἀγραφιώτικη καταγωγή τοῦ ἱερομονάχου Παρθενίου. Στόν ἴδιο χῶρο καί σέ μικρή ἀπόσταση ὁ ζωγράφος ἔχει ἱστορήσει καί ἄλλους ἀγραφιώτες ἁγίους ὅπως ὁ ὅσιος Ἀκάκιος Καυσοκαλυβίτης καί οἱ ὁσιομάρτυρες Ρωμανός Καυσοκαλυβίτης, Νικόλαος ὁ ἐκ Καρπενησίου καί Κυπριανός ὁ ἐξ Ἀγράφων. Βλ. «Ὁσιακές μορφές τῶν Ἀγράφων

κοινοῦ ἀπεικόνιση τῶν δύο αὐτῶν Νεομαρτύρων στό Κυριακό τῶν Καυσοκαλυβίων δέν θά πρέπει νά ἑρμηνευθεῖ μόνο ἀπό τό γεγονός ὅτι καί οἱ δύο Ἅγιοι μαρτύρησαν στή Θεσσαλονίκη. Οἱ παραπάνω ἐπισημάνσεις πιστεύουμε ὅτι συμβάλλουν στόν παραπάνω προβληματισμό.

Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, ἡ ὕπαρξη τῆς τοιχογραφίας τῆς ἁγίας νεομάρτυρος Κυράννης συμβάλλει στή χρονολόγηση τῶν τοιχογραφιῶν τοῦ Κυριακοῦ τῶν Καυσοκαλυβίων καθώς μᾶς δίνει τό post quem τῆς ἱστόρησης. Καί δεδομένου ὅτι ἡ ἁγία Κυράννα μαρτύρησε τό ἔτος 1751, θά πρέπει νά θεωρήσουμε ὅτι ἡ ἱστόρηση τοῦ ναοῦ ἔγινε μετά τό ἔτος αὐτό, ἐνῶ θά πρέπει αὐτή νά εἶχε ὁλοκληρωθεῖ πρίν τό 1765, ἔτος κοιμήσεως τοῦ ἱερομονάχου Ἰωνᾶ τοῦ Καυσοκαλυβίτου, κτήτορα τοῦ ναοῦ[31].

Συμπερασματικά, ἡ τοιχογραφία τῆς ἁγίας Κυράννας, πού σήμερα πρωτοδημοσιεύουμε, ἱστορήθηκε, τό πιθανότερο, τήν περίοδο 1751-1765.

στήν Ἁγιορειτική Σκήτη τῶν Καυσοκαλυβίων. Ἄγνωστες φορητές εἰκόνες Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ στή νήσο Σκόπελο», Πρακτικά Συνεδρίου ''Ἡ Εὐρυτανία στίς περιγραφές Ἑλλήνων καί ξένων περιηγητῶν ἀπό τήν ἀρχαιότητα ὥς τήν ἐποχή μας'', Καρπενήσι 12-15 Ἰουλίου 2007, Ἀθήνα 2008, ἔκδ. Εὐρωπαϊκοῦ Κέντρου Εὐρυτανικῶν Σπουδῶν, σ. 181, εἰκ. 7.

31. Περί αὐτοῦ βλ. Παταπίου Καυσοκαλυβίτου, μοναχοῦ, Ἱερομόναχος Ἰωνᾶς. Ὁ βίος καί τά ἔργα μιᾶς πνευματικῆς μορφῆς τοῦ 18ου αἰ., Ἅγιον Ὄρος 1999. Τοῦ ἰδίου, «Ἄσκηση καί λογιότητα στή Σκήτη Καυσοκαλυβίων κατά τόν 18ο αἰ.», Παρνασσός Ν' (2008), σ. 122-130.

BISHARA EBEID
Θεολόγου,Μεταπτυχιακές σπουδές στήν Συριακή καί Κοπτική καί Ἀραβική Πατρολογία, PIO, Ρώμης

Ὁ Συμβολισμός τοῦ «ἐνδύματος στήν Συριακή θεολογική παράδοση

1. Εἰσαγωγή

Τό νά ἐντρυφίσει κανείς σέ ἕνα τέτοιο θέμα τῆς συμβολικῆς θεολογίας, πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο τό ἔνδυμα στήν θεολογική γλώσσα μίας παράδοσης, ἡ ὁποία γιά πολλούς λόγους, ἀπομακρύνθηκε ἀπό τίς ἄλλες, εἶναι ἕνα ἐνδιαφέρον ἐγχείρημα. Ὅμως θά πρέπει νά γνωρίσει κανείς πώς ἡ Ἰουδαιο-χριστιανική παράδοση τῆς Μεσοποταμίας, ὁ συριακῆς γλώσσας χριστιανισμός, κατέχει μέσα του πάμπολλα στοιχεῖα, εἰδικά τῆς συμβολικῆς γλώσσας, ὁ ὁποῖος (αὐτός ὁ χριστιανισμός) ὅταν μελετηθεῖ καλά θά μᾶς βοηθήσει νά ἀποκωδικοποιήσουμε τήν συμβολική γλώσσα, γιά νά καταλάβουμε τί βρίσκεται πίσω ἀπό τό σύμβολο, πίσω ἀπό τό μυστήριο, ἄν θά μποροῦσε νά πεῖ κανείς ἔτσι, πού κρύβει ἡ συμβολική γλώσσα. Ἴσως, θά βοηθοῦσε στό νά ξανανακαλύψουμε τήν συμβολική γλώσσα, τήν ὁποία ξεχάσαμε ἐντελῶς στήν ἐποχή μας, τήν καλούμενη τεχνολογική καί πληροφορική ἐποχή.

Προσωπικά, ὑπῆρχαν δυό αἰτίες πού μέ ἔκαναν νά γράψω γι αὐτό τό θέμα. Ἡ πρώτη αἰτία ἦταν ἕνας ὕμνος πού ψάλλεται στήν Μαρονίτικη ἐκκλησία κατά τήν ἐποχή τῶν Χριστουγέννων. Γιά τήν δεύτερη αἰτία, ὅμως, θά μιλήσουμε στά συμπεράσματα.

Ὁ ὑπό ἐξέταση ὕμνος ἔχει σαφές δοξολογικό ἀντικείμενο: «Δόξα στόν Λόγο, τό μεγάλο μυστήριο/ ὁ ὁποῖος ντύθηκε τό σῶμα μας, ὁ παλαιός Θεός/ ἐρχόμενος νά μᾶς σώσει ἀπό τόν τρόμο τοῦ

Ἅδη, ἀπομακρύνοντας ἀπό μᾶς κάθε νύχτα καί σκοτός»[1]. Πρέπει νά ἐξομολογήσω πώς ἀπό μικρό παιδί ἄκουγα αὐτόν τόν ὕμνο, ἀλλά ποτέ δέν παρατηροῦσα στό βάθος τήν ὀμορφιά τῆς φράσης: «*ὁ ὁποῖος ντύθηκε τό σῶμα μας, ὁ παλαιός Θεός*». Μήν ἀνήκοντας στήν Μαρονίτικη ἐκκλησία, δέν ἤξερα ἄν ὑπῆρχε μία θεολογία πίσω ἀπό αὐτήν τήν εἰκόνα.

Τό ἐνδιαφέρον μας πέφτει πάνω στήν συριακή παράδοση, ἡ ὁποία ἀγαπάει νά χρησιμοποιεῖ τήν εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος, ὅπως θά δοῦμε ἀργότερα. Οἱ ὕμνοι πού θά ἀναλύσουμε εἶναι τοῦ μεγάλου ποιητῆ τῆς Συρίας καί τοῦ χριστιανισμοῦ, τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου. Οἱ ὕμνοι πού χρησιμοποιοῦνται στίς ἀκούλουθες σελίδες προέρχονται ἀπό τό βιβλίο τοῦ S. Brock *"L'occhio luminoso"*, καί ἡ ἀπό μέρους μου ἐπιχειρούμενη μετάφραση τῶν ὕμνων γίνεται ἀπό τά ἰταλικά στά ἑλληνικά λαμβάνοντας ὑπόψη τό συριακό πρωτότυπο.

Ἐπίσης, ἕνα ἄλλο ἐνδιαφέρον, πολύ σημαντικό γιά μένα στοιχεῖο, εἶναι ἡ σύγκριση αὐτῆς τῆς παράδοσης μέ τήν βυζαντινή ὑμνολογία. Κάνω, λοιπόν, ἀναφορές καί παραπομπές στούς μεγάλους πατέρες (Ἕλληνες καί Λατίνους), οἱ ὁποῖοι μιλᾶνε γιά τό θέμα μας, προσπαθώντας ἔτσι νά δείξω πώς τό εὖρος τοῦ θέματος, γιά τό ὁποῖο μιλᾶμε, εἶναι κοινή παράδοση τῶν χριστιανῶν. Ἐλπίζω δέ πώς θά ἔρθει καιρός συνολικῆς ἀξιολόγησης τῶν κοινῶν παραγόντων κοινῆς ζωῆς.

Ξεκινῶ ἀπό τόν συμβολισμό τῆς γυμνότητας, ὥστε νά διαπιστωθεῖ τό νόημά του καί νά μπορέσουμε νά εἰσέλθουμε ἐρευνητικά στή χρήση τοῦ ἐνδύματος στήν θεολογική γλώσσα τῶν Σύρων χριστιανῶν. Γίνεται προσπάθεια ἔτσι γιά τήν εὕρεση τῶν ριζῶν τῆς χρήσης τοῦ ἐνδύματος, τήν θεολογική της ἀνάπτυξη στούς ἰουδαίους τῆς Μεσοποταμίας καί στούς χριστιανούς. Ὅλο αὐτό εἶναι γιά νά φτάσουμε στό ρόλο τοῦ Ἐφραίμ, καί τήν χρήση τοῦ ἐνδύματος ἐκ μέρους του στήν δικιά του συμβολική γλώσσα. Θά δοῦμε, ἐπίσης, πώς ὁ Ἐφραίμ χρησιμοποιεῖ τήν εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος γιά νά μιλήσει γιά τήν ἐνσάρκωση (τοῦ Θεοῦ Λόγου), καί γιά νά τονίσει τό σωτηριολογικό σκοπό της. Κατόπιν θά δοῦμε τή σπουδαιότητα τοῦ ἐνδύματος στό μέτρο πού συμβολίζει τό ἀνθρώπινο σῶμα. Στό τέλος θά σημειωθοῦν τά συμπεράσματα τῆς μελέτης, κάνοντας ἔτσι μία προσπάθεια νά διευκρινίσω τή σπουδαιότητα τῆς χρήσης τῶν συμβόλων στήν χριστιανική λειτουργία καί τό νόημά της, μέ τήν ἐλπίδα νά ὑπάρξει συμβολή, ὥστε στούς ἐνδιαφερόμενους νά ἀνοιχτοῦν ἐρευνητικά στοιχεῖα γύρω ἀπό τό ὑπό ἐξέταση θέμα καί τή θεολογική του προβληματική.

---

1. Cf. *Mawrid al-'ābidīn*, Al- Morsalun al-Lubnaniun., σελ..488.

2. Ὁ συμβολισμός τῆς γυμνότητας καί τῆς ἔνδυσης

Τό ἔνδυμα ἐκδηλώνει αὐτό πού εἶναι τό ἄτομο γιά τά μέλη τῆς κοινωνίας τῶν ἀνθρώπων[2]. Ὁ καθένας ντύνεται κατά τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ζεῖ, κατά τήν σκέψη του, ἀλλά εἰδικά κατά τήν εἰκόνα πού ἔχει γιά τόν ἑαυτό του. Δηλαδή, ὁ καθένας ντύνεται μ᾽ αὐτό πού συμφωνεῖ μέ τήν ταυτότητά του, αὐτήν πού ἔχει γιά τόν ἑαυτό του, καί αὐτήν πού ἔχουν οἱ ἄλλοι γιά τόν ἴδιο. Ἐπίσης, τό ἔνδυμα δηλώνει τό εἶναι τοῦ ἀνθρώπου: τό ἔνδυμα εἶναι ἕνα μέρος τοῦ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Γι᾽ αὐτό ὅταν ἡ αἱμορροοῦσα γυναίκα προσπάθησε νά πιάσει τό ἔνδυμα τοῦ Ἰησοῦ, ὁ ἴδιος, καθώς σημειώνεται στό εὐαγγέλιο, ρώτησε ποιός τόν ἔπιασε, καί δέν ρώτησε ποιός ἔπιασε τό ἔνδυμα του[3].

Στήν βιβλική παράδοση, ἔχουμε ἀρκετούς συμβολισμούς γιά τήν γυμνότητα. Στήν παροῦσα συνάφεια μᾶς ἐνδιαφέρουν οἱ ἑξῆς δυό :

1. Ἡ γυμνότητα ὡς συμβολισμός τῆς κατάστασης στήν ὁποία ὅλο ἐκδηλώνεται καί δέν κρύβεται: ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα στόν παράδεισο. Μετά τήν πτώση ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα ἔπρεπε νά ντυθοῦν, γι᾽ αὐτό ὁ Θεός τούς ἔντυνε μέ τούς δερμάτινους χιτῶνες πού εἶναι ὁ συμβολισμός τῆς νέας πραγματικότητας: οἱ σχέσεις μεταξύ τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ Θεοῦ, μεταξύ τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ συνανθρώπου του ἔχασαν τήν ἀρχική τους ἁπλότητα καί καθαρότητα[4].

2. Σέ δεύτερη θέση, ἡ γυμνότητα συμβολίζει τήν φτώχεια καί τήν πνευματική καί ἠθική ἀδυναμία. Διαβάζουμε στό Ἐζεκ. (16,7) πώς ὁ Ἰσραήλ μοιάζει μέ μία γυμνή κοπέλα, μέχρι νά τήν ἐπιλέξει ὁ Θεός καί νά τήν ντύσει[5]. Ἴσως, αὐτή ἡ ἐξέλιξη τοῦ συμβολισμοῦ τῆς γυμνότητας στήν Βίβλο, εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἐξέλιξης τῆς ἑβραϊκῆς θεολογικῆς σκέψης. Στρέφεται στήν ἔννοια πώς ἡ γυμνότητα ἀρχίζει νά ἀποκτάει ἕναν ἀρνητικό χαρακτήρα (ἀντίθετο μέ τόν ἀρχικό χαρακτήρα πού συμβόλιζε τήν ἁπλότητα καί τήν καθαρότητα στή σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Θεό καί τόν συνάνθρωπό του). Μετά θά δοῦμε τήν ἐξέλιξη τῆς σκέψης αὐτῆς καί τήν ἐξάρτησή της ἀπό τήν πτώση, καί τό νόημα πού θά ἀποκτήσει εἰδικά στή σκέψη τῶν ἰουδαίων καί μετέπειτα τῶν χριστιανῶν τῆς Μεσοποταμίας (καί ὄχι μόνο).

Θά παρατηροῦσε κανείς πώς ὁ δεύτερος συμβολισμός πού ἔχει ἕναν χαρακτήρα ἀρνητικό, δείχνει τήν γυμνότητα τοῦ σώματος σάν

---

2. Cf. Bernard Ch.A., *Teologia simbolica*, σελ.239.
3. *Ματθ.* 9,20-22.
4. Chevalier J., *Dizionario dei simboli*,.σελ. 140.
5. Chevalier J., *Dizionario dei simboli*, σελ. 140.

κάτι κακό. Εἶναι πρόδηλο πώς τέτοια θεώρηση εἶναι ἀντίθετη μ᾿ αὐτήν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, κατά τήν ὁποία τό ἀθλητικό καί τό καλλιτεχνικό ἰδανικό ἐπιτρέπει στό νά ἀνακαλύπτει κανείς τό σῶμα. *Ἡ ἑλληνική τέχνη ἐρευνᾶ στό ἄτομο τόν ἰδανικό τύπο τῆς θεϊκῆς ὀμορφιᾶς καί μεταφέρει τήν γυμνότητα ἀπό τήν ἀναλογική πραγματικότητα σέ ἕνα ἐπίπεδο ἡρωικό καί παγκόσμιο*[6].

Μέ τόν Πλάτωνα τά πράγματα ἀρχίζουν νά ἀλλάζουν, τουλάχιστον στόν φιλοσοφικό κόσμο. Ἑπομένως, ἡ τελευταία στάση πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, εἶναι ὁ ἀρνητικός χαρακτήρας τοῦ σώματος ἀπό πλατωνική, γνωστική καί νεοπλατωνική ἄποψη. Τό σῶμα, ὅπως θά δοῦμε, γιά τόν Πλάτωνα ἦταν ἡ φυλακή τῆς ψυχῆς. Ἡ ψυχή ἔπρεπε νά ἀπελευθερωθεῖ ἀπό τήν φυλακή τοῦ σώματος καί νά πάει στόν κόσμο τῶν ἰδεῶν . Ἐνῶ γιά τούς γνωστικούς , τό σῶμα δέν ἦταν μόνο φυλακή, ἀλλά τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, τό ὁποῖο ἔπρεπε νά ξεντυθεῖ γιά νά βρεῖ τήν ἀρχική της κατάσταση γιά νά ξανανέβει στίς θεϊκές της ρίζες[7]. Γι᾿ αὐτό, γιά νά πολεμήσουν αὐτήν τήν ἰδέα, εἰδικά στήν Συρία, ὅπου ἡ Γνώση ἦταν ἐξαπλωμένη χάρη στόν μανιχαϊσμό καί τόν μανδισμό, οἱ πατέρες προτίμησαν νά συμβολίζουν τό σῶμα μέ τό ἔνδυμα. Ἀλλά τό πλαίσιο αὐτό θά τό ἀναλύσω εἰδικά στίς ἀκόλουθες σελίδες.

Ἔχουμε δεῖ πώς ἡ χρήση τοῦ συμβόλου τοῦ ἐνδύματος, πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, εἶχε «υἱοθετηθεῖ» ἀπό γνωστικούς καί μανιχαίους, γιά νά τονίζουν τό κακό χαρακτήρα τοῦ σώματος. Θά δοῦμε τώρα, πώς καί οἱ χριστιανοί χρησιμοποίησαν καί ἀνέπτυξαν τήν εἰκόνα καί τόν συμβολισμό τοῦ ἐνδύματος, τονίζοντας τή σπουδαιότητα τοῦ σώματος. Καθώς ἤδη σημείωσα, τό ἐνδιαφέρον μου πέφτει στήν ἰουδαῖο-χριστιανική καί συριακή παράδοση, κάνοντας ἐκεῖ πού νιώθουμε ἀναγκαῖο, τίς παράλληλες παραπομπές πού βρίσκονται στήν ἑλληνική παράδοση.

2.1. Ἀδάμ καί Εὔα καί οἱ χιτῶνες τῆς δόξης/ φωτός

Ἡ εἰκόνα στήν ὁποία Ἀδάμ καί Εὔα ἦταν ντυμένοι πρίν τήν πτώση μέ ἐνδύματα δόξης/ φωτός, ἐπαναλαμβάνεται συχνά στά ἔργα τῶν Σύρων πατέρων (καί ὄχι μόνο). Ἀλλά, ἀναρωτιέται κανείς: ἀπό ποῦ, ἄραγε, προέρχεται αὐτή ἡ εἰκόνα;

Τό χωρίο *Γέν.* 3,21 πού μιλάει γιά τήν στιγμή στήν ὁποία ὁ Θεός ἐνδύει τόν Ἀδάμ καί τήν Εὔα μέ δερμάτινους χιτῶνες στά Ταργκουμίμ (αὐτά τῆς Μεσοποταμίας καί αὐτά τῆς Παλαιστίνης) στήν θέση

---

6. Cf. *Enciclopedia dell'arte antica*, vol. v, σελ. 578.
7. Ἡ ἴδια ἰδέα καί ὁρολογία, τήν βλέπουμε στό γνωστικό εὐαγγέλιο τοῦ Θωμᾶ πού ἦταν διαδεδομένος στό συριακό χῶρο, ἕνα πρᾶγμα πού θά ἀναλύσουμε ἀργότερα, βλ. ὑποσημείωση 80.

τῶν δερμάτινων χιτώνων μιλάει γιά χιτῶνες τῆς δόξης. Ἐνῶ στό Μιντράς τῆς Γένεσης Ράββα, ἔχουμε τήν πληροφορία πώς ὁ Ράβη Μέιρ εἶχε ἕνα χειρόγραφο, στό ὁποῖο στήν θέση τῆς φράσης «*δερμάτινους χιτῶνες*» ὑπῆρχε ἡ φράση «*χιτῶνες φωτός*»[8].

Ὅλο αὐτό μᾶς δηλώνει πώς ἡ ἰδέα τῆς ἔνδυσης μέ ἐνδύματα δόξας / φωτός, προέρχεται ἀπό τήν ἰουδαϊκή παράδοση, εἰδικά αὐτή τῆς Μεσοποταμίας. Ὑπάρχουν βέβαια δυό προβλήματα πού πρέπει νά λύσουμε ἀπαντώντας σέ συγκεκριμένα ἐρωτήματα:

Τό πρῶτο ἐρώτημα: Μία τέτοια εἰκόνα προέρχεται μόνο ἀπό τήν ἰουδαϊκή παράδοση, ἤ βρίσκεται σέ ἄλλες παραδόσεις παράλληλα μ᾽ αὐτήν τήν ἰουδαϊκή;

Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά γνωρίζει κανείς πώς στούς ὕμνους τῶν μανιχαίων εἶναι αὐτή ἡ εἰκόνα διάσπαρτη. Γιά παράδειγμα, στόν Ψαλμό τοῦ Ἡρακλείδη διαβάζουμε πώς ὁ Θεός ὁ ἴδιος εἶναι ντυμένος μέ τήν δόξα (στολή δόξης)[9]. Γι᾽ αὐτό μπορεῖ νά λεχθεῖ πώς ἡ εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος δόξης / φωτός δέν βρίσκεται μόνο στήν παράδοση τήν ἰουδαϊκή. Εἶναι ἐνδιαφέρον, ἐπίσης, νά γνωρίζει κανείς πώς ἡ ἰδέα τῶν ἐνδυμάτων τοῦ φωτός εἶναι πολύ γνωστή στούς Ἰρακινούς ὕμνους καί στούς μύθους τῆς Μεσοποταμίας. Ἐπίσης, δέν πρέπει νά ξεχάσει κανείς αὐτό πού ἤδη εἴπαμε, δηλαδή, πώς στή Μεσοποταμία ἡ γνώση (ὁ γνωστικισμός), ἡ ὁποία διείσδυσε μέ τόν Μανιχαϊσμό καί τόν Μαντισμό, συμβολίζει τό σῶμα ὡς ἕνα ἔνδυμα τῆς ψυχῆς τό ὁποῖο πρέπει νά ξεντυθεῖ γιά νά εἶναι ἐλεύθερη.

Τό δεύτερο πρόβλημα-ἐρώτημα εἶναι τύπου ἑρμηνευτικοῦ: Ἀνα-ρωτιέται κανείς πώς κατανοεῖται τό χωρίο *Γεν.* 3,21. Δηλαδή θά ἦταν χρήσιμο νά γνωρίσουμε πώς κατανοήθηκε τό χωρίο, ὅταν ὑπῆρχε ἡ φράση «*χιτῶνες δερμάτινοι*» καί πώς κατανοήθηκε μέ τή φράση «*χιτῶνες δόξης/ φωτός*».

Πάνω στό δεύτερο πρόβλημα μπορεῖ κάποιος νά πεῖ πώς ὑπῆρχαν δυό τρόποι κατανόησης τοῦ χωρίου: ὁ πρῶτος (πού εἶναι ὁ πιό συνηθισμένος στή χρήση μεταξύ τῶν πατέρων, εἴτε ἑλλήνων εἴτε λατίνων), δίνει τό ἐνδιαφέρον στήν *ἀλλαγή μετά* την πτώση, δηλαδή στό ὅτι ὁ Θεός ἐνδύνει τόν Ἀδάμ καί τήν Εὔα τούς «δερμάτινους χιτώνες» *μετά* τήν πτώση, γιά νά τούς κάνει νά καταλάβουν τήν γυμνότητα τους[10]. Σ' αὐτήν τήν περίπτωση, «*οἱ δερμάτινοι χιτῶνες*» εἶναι συμβολισμός τῆς νέας πραγματικότητας, τῆς *μετά* τήν πτώ-

---

8. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem* ,σελ. 4 .
9. Cf. Brock S. "Some Aspects of Greek Words in Syriac", σελ. 98.
10. Γιά μερικούς πατέρες, νά εἶναι γυμνός, ὅπως θά τό δοῦμε στήν συνέχεια, σημαίνει πώς οἱ πρωτόπλαστοι ἔχασαν κάτι λόγο τῆς πτώσεως, δηλ. ἔχασαν τό ἔνδυμα δόξης (ὅπως τό βρίσκουμε στό δεύτερο τρόπο ἑρμηνείας τοῦ χωρίου), ἤ ἔχασαν τήν θεϊκή χάρη πού μποροῦσε νά τούς βοηθήσει νά θεωθοῦν.

ση πραγματικότητας[11]. Εἶναι ἐνδιαφέρον νά δοῦμε πώς ὁ Γρηγόριος Νύσσης, ἀκολουθώντας τόν Φιλώνα, θεωρεῖ τούς δερμάτινους χιτῶνες σάν τόν συμβολισμό τῆς πνευματικῆς πτωχείας. Ὁ ἄνθρωπος πρέπει νά βγάλει τό ἔνδυμά του (τό σῶμα, ἡ μετά τήν πτώση ἀνθρώπινη φύση) γιά νά βρεῖ τό ἀρχαῖο κάλλος[12]. Μά ὁ δεύτερος τρόπος ἐξήγησης τοῦ χωρίου τούτου, πού μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, εἶναι πού *πρίν* τήν πτώση Ἀδάμ καί Εὔα ἦταν ντυμένοι μέ χιτῶνες δόξης/φωτός[13]. Ὁ δεύτερος τρόπος στήν κατανόηση τοῦ *Γέν*. 3,21 ἦταν πολύ διαδεδομένος στό ἰουδαιο-χριστιανικό χῶρο. Γιά παράδειγμα, στήν ἀποκάλυψη τοῦ Μωϋσῆ διαβάζουμε πώς ἡ Εὔα ρωτάει τό φίδι: «*τί τοῦτο ἐποίησάς μοι, ὅτι ἀπαλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου ἧς ἤμην ἐνδεδυμένη;*»[14].

2.2. *Ἡ ἐξέλιξη πού ἔκαναν οἱ Ἑβραῖοι*

Τώρα θά ἐπιχειρήσω νά φανεῖ πώς ἡ ἰουδαϊκή παράδοση τῆς Μεσοποταμίας ἀνέπτυξε θεολογικά τήν ἐν λόγῳ εἰκόνα, ἐφόσον μέσα ἀπό αὐτή τήν κατάδειξη μπορεῖ κανείς νά καταλάβει τό βῆμα πού θά ἔκαναν μετά οἱ χριστιανοί χρησιμοποιώντας τήν ἴδια εἰκόνα, ἀλλά μέ ἄλλους τρόπους.

Ἡ Πεσίττα (ἡ μετάφραση τῆς ΠΔ στά συριακά πού ἔγινε τόν 2° αἰ. π.Χ) μεταφράζει τόν ψαλμό 8.5 ὡς ἑξῆς : «*Σύ δέ ἔκαμες αὐτόν ὀλίγον τί κατώτερον τῶν ἀγγέλων, καί μέ δόξαν καί τιμήν ἔνδυσας αὐτόν». Παρατηρεῖ κανείς πώς αὐτή ἡ μετάφραση, ἀντί τοῦ ὅρου «καί μέ δόξαν καί τιμήν ἐστεφάνωσας αὐτόν»*, χρησιμοποιεῖ «*καί μέ δόξαν καί τιμήν ἔνδυσας αὐτόν*»[15]. Ἐπίσης, στό χωρίο Σιράχ 6,29.31 διαβάζουμε πώς ὁ δίκαιος εἶναι ντυμένος μέ στολή δόξης.

Σάν πρῶτο συμπέρασμα, μποροῦμε νά ποῦμε πλέον ἐμφατικά πώς γιά τόν ἰουδαῖο τῆς Μεσοποταμίας ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα ἦταν ντυμένοι μέ ἐνδύματα δόξης / φωτός πρίν τήν πτώση. Αὐτή ἡ εἰκόνα δέν σταματάει ἐδῶ. Ὑπάρχει ἐπίσης ἡ ἰδέα τοῦ ἐνδύματος τῆς δόξης

---

11. Γιά περισσότερες πληροφορίες πάνω στήν πατερική ἄποψη γιά τούς δερμάτινους χιτῶνες βλ. Παναγιώτης Νέλλας, Ζῶον Θεούμενον.

12. Cf. Bernard Ch.A., *Teologia simbolica*, σελ. 239.

13. Μπορεῖ νά πεῖ κανείς πώς ἡ ἑλληνική καί ἑβραϊκή παράδοση τοῦ Γέν. 3,21 θέλει νά δώσει τήν μεγαλύτερη δράση σ᾽ αὐτό πού πῆρε ὁ Ἀδάμ καί ἡ Ἔυα μετά τήν πτώση, ἐνῶ ἡ συριακή παράδοση τονίζει αὐτό πού ἔχασαν, βλ. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.12, ὅπου ἐξηγεῖται τό χργσιμοποιούμενο ρῆμα στήν Πσίττα γιά παράδειγμα, πού εἶναι διαφορετικό ἀπό τό ἑβραϊκό ἤ ἑλληνικό της Ο'.

14. Brock S. *"Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition"*, σελ 12.

15. Cf. Brock S. *"Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition"*, ὑποσημείωση 13, σελ. 29

πού ἔχει μία ἐσχατολογική διάσταση. Ἐπίσης ὁ δίκαιος καί ὁ ἱερέας ντύνονται αὐτά τά ἐνδύματα. Εἰδικά οἱ δίκαιοι καί οἱ ἐκλεκτοί θα᾽ ναι ἀναστημένοι ἀπό τήν γῆ καί θά ντυθοῦν τά ἐνδύματα δόξης[16]. Τό ἐσχατολογικό ἔνδυμα ἀποτελεῖ ἐντέλει ἕναν συμβολισμό, γιά τόν ὁποῖο θά μιλήσει ὁ Ἐφραίμ: οἱ ἄνδρες καί οἱ γυναῖκες θά ντυθοῦν μέ φῶς στόν παράδεισο[17].

Συμπεραίνοντας, μπορεῖ νά πεῖ κανείς, πώς στόν ἰουδαιο-χριστιανικό χῶρο, εἰδικά αὐτό τῆς Μεσοποταμίας, ὑπῆρχε ἡ θεολογική ἰδέα τοῦ ἐνδύματος : ὁ Ἀδάμ καί ἡ Εὔα ἦταν ντυμένοι μέ ἐνδύματα δοξής / φωτός καί λόγω τῆς πτώσεως ἔπρεπε νά τά ξεντυθοῦν καί νά μποῦν σέ μία καινούργια πραγματικότητα, δηλαδή νά εἶναι γυμνοί πού σήμαινε νά εἶναι θνητοί .

2.3. *Ἡ ἐξέλιξη πού ἔκαναν οἱ χριστιανοί*

Τώρα θά πρέπει νά δοῦμε τή χρήση τῆς εἰκόνας πού συζητᾶμε ἀπό τούς χριστιανούς. Δέν εἶναι παράξενο πού οἱ χριστιανοί τῆς Μεσοποταμίας, ἔχοντας αὐτή τήν θεολογία ἔτσι ἀναπτυγμένη ἀπό τούς ἰουδαίους, τήν πῆραν καί τήν ἀνέπτυξαν κατά τήν δικιά τους θεολογία.

Ἄν ὁ πρῶτος Ἀδάμ ἔχασε τά ἐνδύματα τῆς δόξης, ὁ δεύτερος ἔπρεπε νά ξαναντυθεῖ μ᾽ αὐτά τά ἐνδύματα. Δέν εἶναι καθόλου ἐκτός πλαισίου νά κάνουμε αὐτή τήν τυπολογία μεταξύ Ἀδάμ καί Χριστοῦ ὡς πρώτου καί δευτέρου, ἀφοῦ μία τέτοια τυπολογία ἀρχίζει μέ τόν ἀπ. Παῦλο καί βρίσκεται σχεδόν σέ ὅλους τους πατέρες καί συγγραφεῖς τῆς ἐκκλησίας. Ὅμως, στήν δικιά μας τήν περίπτωση, θέλουμε νά γνωρίσουμε τόν ρόλο τῶν ἐνδυμάτων στήν θεολογία τῆς συριακῆς καί ἰουδαιο-χριστιανικῆς παράδοσης.

Ἔτσι μία ἀρχική προσέγγιση χρειάζεται καί ἡ βῆμα-βῆμα θεώρησή του πώς τό ἔνδυμα εἶναι τόσο σημαντικό καί ἔχει ἕνα ρόλο εἰδικό στήν συριακή παράδοση, μέ μία ἔμφαση πού ὀφείλεται πλέον νά δοθεῖ στή συμβολική του ἐνδύματος ἀπό τήν πλευρά τῆς χριστολογικῆς ὁρολογίας :

«ὁ πρῶτος Ἀδάμ ἔχασε τό ἔνδυμα τῆς δόξης λόγω τῆς πτώσης. Γι᾽ αὐτό, ὁ δεύτερος Ἀδάμ, ὁ Χριστός, ντύνεται ἕνα ἄνθρωπο/σῶμα/ Ἀδάμ γιά νά ξαναντυθεῖ τό χαμένο ἔνδυμα τῆς δόξης στό βάπτισμα. Ἔτσι, ὁ χριστιανός, κατά τήν βάπτιση του ντύνεται τόν νέο Ἀδάμ, τόν Χριστό, καί ταυτόχρονα, ξαναντύνεται τά ἐνδύματα τῆς δόξης»[18].

---

16. Βλ., *Ενώχ* 62.15
17. Brock S. "Some Aspects of Greek Words in Syriac", σελ.104.
18. Αὐτό ἐδῶ εἶναι δικό μου πού τό ἀναπτύσσω μετά.

Στό βιβλίο *«τό σπήλαιο τῶν θησαυρῶν»*[19], μπορεῖ κανείς νά δεῖ τό πρῶτο βῆμα ἀπό τήν ἰουδαϊκή παράδοση πρός τήν ἰουδαιο-χριατιανική. Ὁ Ἀδάμ ντύνεται ξανά μέ τά ἐνδύματα τῆς δόξης πού εἶχε χάσει λόγω τῆς πτώσης κατά τήν διάρκεια τῆς σταύρωσης, ἀφοῦ βαπτίζεται στό νερό πού βγῆκε ἀπό τήν πλευρά τοῦ Χριστοῦ, τοῦ δευτέρου Ἀδάμ.

Κατά τή γνώμη μου, αὐτό τό θεολογικό βῆμα μᾶς δείχνει πώς ἡ ἀρχαϊκή συριακή παράδοση, ἔβλεπε μία σχέση μεταξύ σταύρωσης-ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ καί βαπτίσματος τοῦ Χριστιανοῦ (εἶναι μία θεολογία πού ἀρχίζει μέ τόν Παῦλο). Ὁ χριστιανός, κατά τήν διάρκεια τοῦ βαπτίσματός του, ντύνεται τά ἐνδύματα τῆς δόξης πού εἶχε χάσει ὁ πρῶτος Ἀδάμ μετά τήν πτώση. Ἴσως αὐτή ἡ ἑρμηνεία να' ναι μία ἀπό πολλές πού δίνουν νόημα στήν συμμετοχή τοῦ χριστιανοῦ στόν θάνατο καί τήν ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ κατά τό βάπτισμα[20].

Ἐπίσης, ἡ εἰκόνα στήν ὁποία ὁ Ἀδάμ χάνει τά ἐνδύματα φωτός, τήν βρίσκουμε στούς Ἕλληνες πατέρες ὅπως ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, ὁ ὁποῖος λέει στήν ὁμιλία 1,11 πώς πρέπει νά ξαναντυθεῖ ὁ ἄνθρωπος τά ἐνδύματα πού εἶχε βγάλει ὁ Ἀδάμ λόγω τῆς πτώσεως. Εἶναι ἐνδύματα φωτός, ἐνδύματα πού δέν περιγράφονται. Νά ξαναντυθεῖ ὁ ἄνθρωπος μέ αὐτά τά ἐνδύματα σημαίνει νά εἶναι μέ τόν Θεό, νά ζεῖ τήν αἰώνια ζωή[21]. Αὐτό ἀποδυκνείει πώς ἡ ἰδέα τοῦ ἐνδύματος δέν ἦταν ἄγνωστη ἔξω ἀπό τόν συριακό χῶρο.

Ὅμως, ὅπως ἔχουμε πεῖ, τό δικό μας ἐνδιαφέρον εἶναι νά δοῦμε τόν συμβολισμό τοῦ ἐνδύματος στό συριακό-χριστιανικό χῶρο, καί ἀκριβῶς στούς ὕμνους τοῦ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου[22], αὐτοῦ τοῦ μεγάλου πατέρα καί ποιητή, δείχνοντας ταυτόχρονα, ὅπου ὑπάρχει ἀνάγκη, τήν χρήση τῆς ἴδιας εἰκόνας (τοῦ ἐνδύματος) στούς ὕμνους τῆς βυζαντινῆς λειτουργικῆς ζωῆς.

3. Ὁ συμβολισμός τοῦ ἐνδύματος στόν Ἐφραίμ τόν Σύρο

Κατά τόν Sebastian Brock, ὁ Ἐφραίμ ἦταν ἕνας κληρονόμος τοῦ ἰουδαϊσμοῦ καί πολλῶν ἑβραϊκῶν παραδόσεων πού βρίσκονταν ἔξω

---

19. Ἄν καί αὐτό τό βιβλίο ἀποδίδεται στόν Ἐφραίμ τόν Σύρο, ἡ βασική πηγή τοῦ εἶναι τό βιβλίο τοῦ Ἀδάμ καί τῆς Εὔας, Ἕνα ἀπό τά πιό παλαιά ἀπόκρυφα στά συριακά.

20. Brock S. "Some Aspects of Greek Words in Syriac", σελ. 102.

21. PG 34,461.

22. Πρέπει νά ποῦμε πώς οἱ ὕμνοι τοῦ Ἐφραίμ χρησιμοποιοῦνται στίς συριακῆς γλώσσας ἐκκλησίες, τήν Νεστοριανική, Σύρο-ὀρθόδοξη καί Μαρονιτική. Ἐπίσης πρέπει νά γνωρίσουμε πώς ὁ Ἐφραίμ ἐπηρέασε τούς συγχρόνους του καί τούς μεταγενέστερούς του ποιητές. Ἐπίσης, ὁ Ἐφραίμ ἦταν μία πηγή γιά τόν Ρωμανό τόν Μελωδό τόν μεγάλο ποιητή τῆς βυζαντινῆς λειτουργίας.

ἀπό τήν Βίβλο, δηλαδή ἐννοοῦμε τήν ἰουδαϊκή λογοτεχνία καί μετά-βιβλική φιλολογία, στά Ταργκουμίμ καί στά Μεντρασίμ. Ἦταν κληρονόμος καί τοῦ ἑλληνικοῦ κόσμου καί τῶν γραμμῶν τῆς θεολογικῆς ἀτμόσφαιρας πού εἶχαν διαδοθεῖ στόν ἑλληνόγλωσσο χριστιανικό κόσμο[23]. Ὡς ἐκ τούτου εἶναι πρόδηλο ὅτι ὁ θεολόγος και ποιητής Εφραίμ[24] δέν δημιουργεῖ θεολογία ἐκ τοῦ μηδενός, ἀλλά κάνει μία θεολογική δημιουργία χρησιμοποιώντας μία γλώσσα παράδοξη καί συμβολική καί δίνοντας μέ τόν τρόπο αὐτό μία ἄλλη ὀμορφιά στήν χριστιανική διδασκαλία.

Ἄν γιά τούς ἕλληνες πατέρες ἡ ἀποφατική καί καταφατική θεολογία εἶχαν μία μεγάλη θέση καί σημαντική χρήση στήν ἀπάνησή τους στίς ἐρωτήσεις: « Ποιά εἶναι ἡ φύση τοῦ Θεοῦ; Πῶς καί γιατί ὁ Θεός μπαίνει στήν ἱστορία; Γιατί σαρκώνεται; κ.τ.λ.», στήν σκέψη τοῦ ποιητῆ μας, ἡ ἀπάντηση τέτοιων ἐρωτημάτων βρίσκεται μέσα ἀπό τή βοήθεια τοῦ συμβολισμοῦ καί τῆς εἰκόνας τοῦ ἐνδύματος (ἔνδυσης).

3.1. Ὁ Θεός ντύνεται μέ ὀνόματα

Στό ὕμνο 31 τοῦ κύκλου «εἰς τῆς πίστεως»[25] διαβάζουμε τίς ἑξῆς φράσεις :

«εὐχαριστοῦμε Αὐτόν πού ἔντυνε τόν ἑαυτό του
τά ὀνόματα τῶν διαφορετικῶν μερῶν τοῦ σώματος:
ἡ Γραφή μιλάει γιά «τά αὐτιά» του, γιά νά μᾶς διδασκεὶ πώς Αὐτός μας ἀκούει
μιλάει γιά «τά μάτια» του, γιά νά μᾶς δείχνει πώς Αὐτός μας βλέπει
ἀλλά ἦταν μόνο τά ὀνόματα πού ντύθηκε Αὐτό
Ἐπειδή στό ἀληθινό του εἶναι δέν ὑπῆρχαν δέν ὑπάρχουν οὔτε θά ὑπάρξουν»

---

23. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.18-19. Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρουσα ἡ ἐπισημείωση 6 στη σελ. 19 ὅπου ὁ Brock μᾶς πληροφορεῖ τήν ἐπιρροή τοῦ στωικισμοῦ στόν Ἐφραίμ πού εἶχε δείξει ὁ Beck εἰδικά πάνω στήν φύση τῆς ψυχῆς.

24. Μποροῦμε νά συμφωνήσουμε μέ τήν ἄποψη τοῦ S. Brock ἡ ὁποία λέει πώς ὁ ποιητής μπορεῖ σίγουρα νά εἶναι ταυτόχρονα καί θεολόγος ἀφοῦ «ἡ ἔρευνα τῶν θεολογικῶν ὁρισμῶν (μία κληρονομία τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας) δέν εἶναι σέ κανένα τρόπο ὁ μόνος τρόπος γιά νά προχωρήσουμε μία θεολογική ἔρευνα. Ἡ ριζικά διαφορετική προσέγγιση τοῦ Ἐφραίμ ἀκολουθεῖ τό δρόμο τοῦ παραδόξου καί τοῦ συμβόλου. Ἀπό αὐτήν τήν πλευρά, ἡ ποίηση ἀποκαλύπτεται σάν ἕνα καλό ἐργαλεῖο, πιό κατάλληλο ἀπό τόν πεζό λόγο, ἀπό τήν στιγμή πού καταφέρνει σχεδόν πιό πολύ νά διατηρήσει τήν οὐσιαστικό δυναμισμό καί τήν ρευστότητα, τυπικά στοιχεῖα τέτοιας προσεγγισης θεολογικῆς». Βλ. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.23.

25. Cf. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.66-68.

«Αὐτός ἔντυνε τόν ἑαυτό του (μέ) τήν γλώσσα μας, ἔτσι θά μπορούσε νά μᾶς ντυθεῖ»

«καί μετά, ὅπως ἕνας πατέρας μέ τά μωρά του, μᾶς μίλησε μέ τήν δικιά μας βρεφική κατάσταση».

Βλέπει κανείς ξεκάθαρα πώς ὁ Θεός εἶναι αὐτός πού πλησιάζει τόν ἄνθρωπο, ντύνοντας τόν ἑαυτό του (μέ) τή γλώσσα του. Μόνο ἔτσι ἡ ἐπικοινωνία μπορεῖ νά εἶναι σταθερή μεταξύ Δημιουργοῦ καί δημιουργήματος. Ὁ Θεός ντύθηκε τά ὀνόματα ἀπό τήν γλώσσα τήν ἀνθρώπινη, γιά νά μπορέσει , ὅπως τό λέει ὁ Ἐφραίμ ξεκάθαρα, νά ντύσει ἐμᾶς *(πάνω σ'αὐτό τό θέμα θά ἐπιστρέψουμε μετά).*

Κατά τήν γνώμη τοῦ Ἐφραίμ, τά ὀνόματα τά ὁποῖα ντύνεται ὁ Θεός εἶναι δυό εἰδῶν. Μποροῦν να'ναί : εἴτε ἀπό τά «τέλεια» ὀνόματα, δηλ. αὐτά πού δείχνουν κάτι ἀπό τό ἀληθινό του εἶναι (γιά τόν Ἐφραίμ τά ὀνόματα τῆς ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ εἶναι Πατήρ, Υἱός καί Ἅγιο Πνεῦμα) εἴτε ἀπό τά «δανεικά» ὀνόματα, πού προέρχονται ἀπό τήν ἐμπειρία τοῦ χριστιανοῦ μέ τόν Θεό»[26].

Ἡ σκέψη τοῦ Ἐφραίμ δέν σταματάει ἐδῶ. Γιά νά φτάσει στό μεγάλο γεγονός τῆς ἐνσάρκωσης, ἐξηγεῖ τήν ἀνταλλαγή τῶν ὀνομάτων μεταξύ τοῦ Θεοῦ καί τῆς ἀνθρωπότητας. Στό ὕμνο «εἰς τῆς πίστεως» 36[27] διαβάζουμε :

«ὅταν ὁ Θεός μας κάλεσε 'Βασιλεία', χρησιμοποιώντας ἕνα ὄνομα πού τοῦ ἀνήκει
ἡ ἀληθινή χρήση παραμένει γιά Αὐτόν, ὁ συμβολισμός ἀναθέτεται σέ μά.
Μά ὅταν ξανά Αὐτός καλεῖ τόν εὐατό του μέ ἕνα ὄνομα πού ἀνήκει στούς δούλους του,
ἡ φυσική χρήση παραμένει μέ μας, ἐνῶ τό ὄνομα μ'Αὐτό»

Στόν ὕμνο «εἰς τῆς πίστεως» 5,7[28] διαβάζουμε :

«τρυφερός εἶναι ὁ Κύριος πού ἔντυνε τόν ἑαυτό τοῦ τά ὀνόματά μας - μέχρι πού ταπεινώθηκε στήν παραβολή.
Αὐτός ἔδωσε σέ μᾶς τά ὀνόματά του, καί ἀπεδέχτηκε ἀπό μας τά ὀνόματά μας,

---

26. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.68, βλέπει κανείς πώς ὁ Ἐφραίμ μιλάει γιά αὐτό πού οἱ ἕλληνες πατέρες καλοῦν ὑποστατικά ἰδιώματα. Ἐπίσης, μιλώντας γιά τά δυό εἴδη τῶν ὀνομάτων μας πάει στήν διάσταση μεταξύ Θεολογίας καί Οἰκονομίας πού τήν ἀναπτύσσει ὁ Ἀθανάσιος καί μετά ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης.
27. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.70-71.
28. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.72.

τά ὀνόματά του δέν τόν ἔκαναν καθόλου μεγαλύτερο,
Ἀλλά τά δικά μας ὀνόματα τόν μείωσαν.
Εὐλογημένος εἶναι αὐτός πού ἁπλώθηκε τό ὄμορφό σου ὄνομα, Κύ-ριε,
πάνω στό δικό του ὄνομα. Καί διακόσμησε μέ τά δικά σου ὀνόματα τά δικά τό»

Παρατηρεῖται ξεκάθαρα ὁ σκοπός τοῦ Ἐφραίμ. Ὁ δικός μας ποιητής θέλει νά φτάσει στήν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου, στό κορυφαῖο γεγονός τῆς ἱστορίας τῆς σωτηρίας. Ὁ Θεός ντύνεται τόν Ἀδάμ γιά νά μπορέσει ὁ Ἀδάμ νά ντυθεῖ θεό. Πρίν νά πραγματοποιηθεῖ αὐτό τό γεγονός, ὁ Θεός ντύθηκε τά ὀνόματα τοῦ ἀνθρώπου καί ὁ ἄν-θρωπος ντύθηκε τά θεϊκά ὀνόματα[29].

3.2. *Ὁ Θεός ντύνεται ἄνθρωπος*

«Εὐλογημένος εἶναι Αὐτός πού ντύθηκε Ἀδάμ
τρέχει καί τόν κάνει νά περάσει
στόν παράδεισο χάρη στό ξύ»
(εἰς τάς νηστείας 2,4)[30]

Πρέπει νά λεχθεῖ πώς ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ πού ντύνεται τό σῶμα γιά νά περιγράψει τό μυστήριό τῆς ἐνσάρκωσης δέν βρίσκεται μόνο στήν συριακή παράδοση, ἀλλά ἦταν σέ χρήση ἀπό τούς ἕλληνες καί λατίνους πατέρες τοῦ 2ου καί 3ου αἰ. (ὅπως ὁ Μελίτων Σάρδεων[31], Ἱππόλιτος, Τερτυλιανός κ.ά.) γιά νά πολεμήσουν τούς δοκῆτες[32].

Ἀλλά ἴσως ἡ χρήση αὐτῆς τῆς εἰκόνας ἀπό τούς σύρους (μετά ἀπό τόν 4ον αἰ. μποροῦμε νά μιλᾶμε γιά σύρους καλούμενους νε-στοριανούς καί σύρους μή χαλκηδονίους καί αὐτοκαλούμενους σύ-ρο-ὀρθοδόξους) τήν ἔκανε πιό λαϊκή ἀφοῦ τήν προτίμησαν πολύ στό χῶρο αὐτό γιά νά περιγράψουν τήν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου.

Πρίν νά συνεχίσουμε, εἶναι καλό νά πληροφορηθοῦμε πώς στό Πιστεύω τῆς Νικαίας-Κων/πόλεως στήν ἀρχαϊκή συριακή με-τάφραση, χρησημοποιήθηκε αὐτή ἡ εἰκόνα ὅπου ὁ Θεός ντύνεται ἄνθρωπος σάν ἔκφραση πού πῆρε τήν θέση τοῦ «σαρκωθέντα»[33].

---

29. Σίγουρα αὐτό δέν σημαίνει πώς ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά εἶναι θεός κατά φύσην, στόν Ἐφραίμ, εἶναι ξεκάθαρο πού ὁ ἄνθρωπος μόνο κατά χάρην μπορεῖ νά εἶναι θεός. Βλ. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 180-181.

30. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 31.

31. cf. Cantalamessa R., *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, σελ.35.

32. Θά ἐπιστρέψουμε στή συνέχεια σ'αὐτό τό θέμα, δήλ. τό ρόλο τοῦ ἐνδύματος στήν σωτηριακή δράση τοῦ Θεοῦ.

33. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition",

Μία ὁρολογία πού θά υἱοθετηθεῖ ἀπό τήν ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς (εἴμαστε πρίν τό σχίσμα τῆς Ἐφέσου, δηλ. μιλᾶμε γιά τήν συριακῆς γλώσσας ἐκκλησία) στήν σύνοδο τῆς Σελευκείας τοῦ 410[34].

Τώρα, ἄς δοῦμε τήν ἐξέλιξη αὐτῆς τῆς εἰκόνας στήν συμβολικό-ποιητική γλώσσα τοῦ Ἐφραίμ :

«ὅλες αὐτές οἱ ἀνταλλαγές ἔκανε ὁ Πολυέλεων,
βγάζοντας τήν δόξα καί ντύνοντας ἕνα σῶμα,
ἐπειδή Αὐτός εἶχε ἐπινοήσει ἕναν τρόπο νά ντύνει τόν Ἀδάμ
ἐκείνη τήν δόξα τήν ὁποία εἶχε βγάλει
ὁ Χριστός τυλίχτηκε μέ πᾶν ποῦ ἀντιστοιχοῦν τά φύλλα τοῦ Ἀδάμ,
ὁ Χριστός ντύθηκε μέ ροῦχα, ἀντύθετα ἀπό τά δέρματα τοῦ Ἀδάμ,
Αὐτός βαπτίστηκε γιά τήν ἁμαρτία τοῦ Ἀδάμ,
τό σῶμα τοῦ βρώμικο γιά τόν θάνατο τοῦ Ἀδάμ,
Αὐτός σήκωσε τόν Ἀδάμ στήν δόξα του.
Εὐλογημένος εἶναι Αὐτός πού κατέβηκε, ντύθηκε τόν Ἀδάμ καί ἀνέβηκε»

(εἰς τήν γέννησιν 23,13)[35]

Σ᾿ αὐτό τό μέρος τοῦ ὕμνου εἰς τήν γέννησιν 23, ὁ Ἐφραίμ μᾶς δίνει τήν θεολογική του σκέψη, ἡ ὁποία εἶναι ξεκάθαρα σωτηριολογική. Ὁ Ἐφραίμ ἄν καί χρησιμοποιεῖ μία γλώσσα διαφορετική ἀπό αὐτήν πού χρησιμοποίησαν οἱ μεγάλοι πατέρες Ἕλληνες καί Λατίνοι, ἡ σκέψη του, ἡ ἀρχή της καί τό τέλος, εἶναι ἴδια μ᾿ αὐτή τῶν ἄλλων. Ὁ Ἐφραίμ σκέφτεται σωτηριολογικά. Ἀρχίζει ἀπό ἐκεῖ πού ὁ Ἀδάμ ἔχασε λόγω τῆς πτώσεως, δηλ. τήν εἰκόνα του νά βγάλει τά ἐνδύματα τῆς δόξης. Ἕνα ἄλλο σημεῖο εἶναι ἡ ἐνσάρκωση τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία πραγματοποιήθηκε γιά ἕναν σκοπό: νά ἀποκτήσει ὁ Ἀδάμ τή χαμένη του δόξα, τό δικό του ἔνδυμα φωτός. Ὅμως, πρίν ἀπό ὅλο αὐτό, ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ἔπρεπε νά ντυθεῖ ἕνα σῶμα, τόν Ἀδάμ, δηλ. τήν ἀνθρωπότητα. Αὐτή εἶναι ἡ δεύτερη στάση στήν ἱστορία τῆς σωτηρίας, κατά τόν Ἐφραίμ. Παρατηρεῖται πώς ὁ Ἐφραίμ δέν ἀπομακρύνεται ἀπό τήν παράδοση τοῦ χώρου τοῦ *«ἰουδαιο-χριστιανικοῦ»*.

Πρίν νά πᾶμε νά δοῦμε τίς ἄλλες στάσεις τῆς ἱστορίας τῆς σω-

σελ.16.

34Μποροῦμε νά ποῦμε πώς ὑπάρχουν δυό παραδόσεις/μεταφράσεις αὐτῆς τῆς συνόδου. Μία (ἐκείνη της ἔτσι καλούμενη Νεστοριανική ἐκκλησία) πού χρησιμο-ποιεῖ τόν ὅρο σαρκωθέντα, καί ἡ δεύτερη (ἐκείνη τῆς Ἰακωβίτικής ἐκκλησίας) ποῦ χρησιμοποιεῖ τόν ὅρο ντύθηκε. Βλ. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.16.18, καί ἡ ὑποσημείωση 20 τοῦ ἰδίου ἄρθρου σελ. 30

35. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*,σελ.95.

τηρίας, εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά ἀναλύσουμε τήν εἴκονα τῆς ἐνσάρκωσης μέσω τοῦ σχήματός τῆς «*ἔνδυσης ἀνθρώπου*». Μποροῦμε νά ποῦμε πώς στά γραπτά τῶν Σύρων χριστιανῶν ἀπό τόν 3ο αἰ. περίπου, ἡ εἰκόνα γιά τήν ἐνσάρκωση εἶναι αὐτή στήν ὁποία ὁ Θεός ντύνεται ἄνθρωπο ἤ σῶμα. Τήν βλέπουμε ἤδη στίς *Πράξεις* τοῦ Θωμᾶ καί ἄλλα ἀπόκρυφα ἔργα. Αὐτή ἡ εἰκόνα ἔγινε τόσο ἀγαπημένη ἀπό τούς Ἀφραάτ καί Ἐφραίμ καί ὅλο τόν κόσμο συρο-χριστιανικό[36]. Θά δοῦμε πιό μετά τή σπουδαιότητα τῆς χρήσης αὐτῆς τῆς εἰκόνας ἐναντίον τῶν γνωστικῶν καί τῶν δοκητῶν, δήλ. θά δοῦμε τόν συμβολισμό τοῦ σώματος ὡς ἐνδύματος. Ἀλλά, ἐπίσης, θά δοῦμε τόν ρόλο αὐτῆς τῆς εἰκόνας στίς χριστολογικές διαμάχεις.

Δέν πρέπει νά ἐκπλήττεται κανείς βρίσκοντας στούς ὕμνους τῆς βυζαντινῆς λειτουργίας τήν εἰκόνα, στήν ὁποία τό ἔνδυμα συμβολίζει τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ:

«Ἐπάρατε πύλας οὐρανίους, ἰδού παραγέγονε Χριστός, ὁ Βασιλεύς καί Κύριος, σῶμα φορέσας γήϊνον, ταῖς ἀνωτέραις ἔλεγον, δυνάμεσιν αἱ κατώτεραι»[37]

«Ζητήσας Χριστέ τόν πλανηθέντα, ἀπάτη τοῦ ὄφεως Ἀδάμ, ὡς τοῦτον ἐνδυσάμενος, ἀνῆλθες καί ἐκάθισας, ἐκ δεξιῶν ὡς σύνθρονος, Πατρός, ὑμνούντων Ἀγγέλων σε»[38]

«Τί ἐρυθρά τά ἱμάτια, σαρκός τοῦ ἐνωθέντος παχύτητι; ἅγιοι Ἄγγελοι, Χριστόν ὁρῶντες ἐφθέγγοντο Πάθους τιμίου θεία, φέροντα σύμβολα»[39]

Βλέπουμε πώς σ᾽ αὐτούς τούς ὕμνους οἱ ἄγγελοι εἶναι τόσο ἔκπληκτοι βλέποντας τήν ἀνθρώπινη φύση ἑνωμένη μέ τήν Θεϊκή στόν Χριστό. Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά παρατηρήσει κανείς πώς γιά νά περιγραφτεῖ ἡ ἀνθρώπινη φύση στόν Χριστό οἱ ὕμνοι χρησιμοποιοῦν τήν εἰκόνα τῶν κοκκίνων ἐνδυμάτων. Ἄν ἀναρωτιό-μαστε τό γιατί, μποροῦμε νά τρέξουμε καί νά ἀνοίξουμε ἕνα εἰδικό λεξικό τῆς συμβολικῆς ὅπως γιά παράδειγμα τό «Dizionario illustrato dei simboli»[40], ὅπου θά βρίσκαμε πώς τό κόκκινο εἶναι τό χρῶμα πού συμβολίζει τήν γῆ, τό αἷμα, τά πάθη, μά εἶναι ἐπίσης τό χρῶμα τῶν αὐτοκρατόρων καί βασιλέων. Στήν περίπτωσή μας, τά κόκκινα ἐνδύματα στούς προηγούμενους ὕμνους συμβολίζουν τήν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ἑπομένως, εἶναι τό χρῶμα τοῦ αἵματος, τῶν παθῶν πού χαρακτηρίζουν τό σῶμα. Ἐπίσης, εἶναι τό

---

36. Per ἄλλες πληροφορίες, βλ., Murray R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, σελ. 310-312.
37. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τῆς Ἀναλήψεως .
38. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τῆς Ἀναλήψεως .
39. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τῆς Ἀναλήψεως .
40. Bonchetti G., *Dizionario Illustrato dei Simboli*, σελ.859.

χρῶμα τοῦ Χρίστου βασιλιᾶ καί Κυρίου.

Ἐπίσης θά θέλαμε νά ποῦμε πώς στά ἑβραϊκά οἱ λέξεις «ἄνθρωπος», «γῆ», «αἷμα», καί «κόκκινο» προέρχονται ἀπό τήν ἴδια ρίζα : אדם – אדמה – דם – אדום.

Σ᾿ αὐτό τό σημεῖο, μποροῦμε νά ποῦμε πώς ἡ θεολογία τῆς Ἀναλήψεως εἶχε μεγάλη σημασία στήν χριστιανική ἀρχαιότητα. Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον, ἐπίσης, νά παρατηρηθεῖ ἡ χρήση τοῦ ψαλμοῦ 23,7.9 καί ἡ ἀνάπτυξη πού εἶχε μετέπειτα. Οἱ ἄγγελοι δέν ἀναγνωρίζουν τόν Χριστό ἐπειδή ντυνόταν κόκκινα ἐνδύματα δηλ. τήν ἀνθρωπότητα[41]. Ἐπίσης, φαίνεται νά ὑπῆρχε μία ἄλλη παράδοση θεολογική γιά τήν ἀνάληψη. Ὁ Χριστός ἀνέβηκε ντυμένος τόν νέο ἄνθρωπο, τόν ἄνθρωπο τόν οὐράνιο, καί ὄχι τόν παλαιό Ἀδάμ. Διαβάζουμε στόν ψευτο-Ἱππόλυτο: «*ἔντυνε τόν ἑαυτό του τήν πλήρη εἰκόνα καί βγάζοντας τήν εἰκόνα τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου γιά νά ντυθεῖ τόν οὐράνιο ἄνθρωπο, λοιπόν, ἔτσι καί ἡ εἰκόνα ἡ ἐνσαρκωμένη σ᾿αὐτόν ἀνέβηκε στόν οὐρανό*». Μπορεῖ νά πεῖ κανείς πώς αὐτή ἡ παράδοση βλέπει στήν ἀνάσταση μία δεύτερη ἐνσάρκωση. Ἡ διαφορά μεταξύ τῶν δυό, εἶναι πώς στήν πρώτη ἐνσάρκωση ὁ Θεός ντύνεται τόν παλαιό ἄνθρωπο, τόν μετά τήν πτώση θνητό ἄνθρωπο, ἐνῶ στήν δεύτερη ἐνσάρκωση στήν ἀνάσταση, ὁ Θεός βγάζει τόν παλαιό ἄνθρωπο, καί ντύνεται τόν οὐράνιο ἄνθρωπο, τόν ἄνθρωπο τόν νέο[42].

Συμπεραίνοντας μποροῦμε νά ποῦμε πώς δίνοντας αὐτήν τήν εἰκόνα (τῶν ἐνδυμάτων τοῦ Χριστοῦ μετά τήν ἀνάστασή του), κατά τήν ἀνάληψή του στόν οὐρανό, θέλει νά τονίσει τήν χριστιανική διδασκαλία ἡ ὁποία λέει πώς ἡ ἀνάσταση (ἡ σωτηρία) εἶναι σαρκωμένη (=ἀνάσταση σωμάτων)[43].

4. Γιατί ὁ Θεός ντύνεται Ἀδάμ;

Ἔχουμε ἤδη μιλήσει γιά τήν ἰδέα τῆς ἀνταλλαγῆς πού ὑπάρχει στήν σκέψη τοῦ Ἐφραίμ : ὁ Θεός ντύνεται τά ὀνόματά μας γιά νά μᾶς δώσει τήν δυνατότητα νά ντυθοῦμε ἐμεῖς τά δικά του ὀνόματα. Αὐτή ἡ ἰδέα δέν σταματάει ἐδῶ. Στήν ἱστορία τῆς σωτηρίας, κατά τήν σκέψη τοῦ Ἐφραίμ, ὑπάρχει μία τρίτη στάση (μετά τήν ἐνσάρκωση), ἡ ὁποία εἶναι ἡ πραγματοποίηση τοῦ σκοποῦ, γιά τόν ὁποῖο

---

41. Daniélou J., *Bibbia e liturgia*, σελ. 267-279.

42. Γιά ἄλλες πληροφορίες βλ. Cantalamessa R., *L'omelia "in S. Pascha" dello Pseudo Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella II metà del II secolo*, σελ. 259-265. Ἐπίσης, μποροῦμε νά ποῦμε πώς ἡ διαφορά μεταξύ τῶν δυό παραδόσεων βρίσκεται στό πότε ὁ Χριστός ντύνεται τά ἐνδύματα δόξης, ἡ συριακή παράδοση τό βλέπει στήν βάπτιση, ἐνῶ ἡ ἄλλη παράδοση τό βλέπει στήν ἀνάσταση.

43. Γιά τήν σπουδαιότητα τοῦ σώματος στήν χριστιανική παράδοση βλ. Τό ἄρθρο τοῦ Sanna I., "Corpo e Religione", σελ. 71-81.

ὁ πρῶτος Ἀδάμ εἶχε δημιουργηθεῖ.

Ἔχουμε ἤδη παρατηρήσει πώς ὁ Ἐφραίμ καί ὁλή ἡ ἰουδαῖο-χριστιανική παράδοση, μιλᾶνε γιά ἐνδύματα δόξης/φωτός πού ὁ Ἀδάμ λόγω τῆς πτώσης τά εἶχε χάσει. Ἔτσι, γιά νά πραγματοποιηθεῖ ὁ σκοπός τῆς δημιουργίας του, ὁ Νεός Ἀδάμ, ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ ντυμένος τόν Ἀδάμ, ἔπρεπε νά τοῦ δώσει ξανά τά χαμένα ἐνδύματα.

«ὁ Χριστός ἦρθε νά ψάξει τόν Ἀδάμ πού ἦταν χαμένος,
αὐτός ἦρθε γιά νά τόν πάει ξανά στήν Ἐδέμ μέ τό ἔνδυμα τοῦ φωτό»

(*εἰς τήν παρθενίαν* 16,9)[44]

Ὁ Ἀδάμ πού βρισκόταν σέ κατάσταση γυμνότητας ἔπρεπε νά ντυθεῖ ξανά τά ἐνδύματα τῆς δόξης καί φωτός πού εἶχε. Βλέπουμε, ὅπως ἔχουμε ἤδη πεῖ, πώς ὁ Ἐφραίμ σκέφτεται σωτηριολογικά, ψάχνει νά ἐξηγήσει τό νόημα τῆς ἐνσαρκώσεως, καί τό ἀποτέλεσμά της γιά τήν ἀνθρωπότητα.

«εὐλογημένος εἶναι αὐτός πού εἶχε ἔλεος γιά τό φύλλο τοῦ Ἀδάμ
καί εἶχε κάνει ἕνα ἔνδυμα δόξης γιά νά καλύψει τήν τῆς γυμνότητας κατάσταση τό»

(*εἰς τήν νηστείαν* 3,2)[45]

Στήν Μαρονίτικη λειτουργία, ὑπάρχει ἕνας ὕμνος πού προέρχεται ἀπό τό πνεῦμα τῆς θεολογίας τοῦ Ἐφραίμ, πού δείχνει τήν ἰδέα τῆς ἀνταλλαγῆς μεταξύ Θεοῦ καί ἐμᾶς. Δέν εἶναι τυχαῖο πώς αὐτός ὁ ὕμνος ψάλλεται κατά τήν ἀναφορά :

«ἕνωσες Κύριε τήν Θεότητά σου μέ τήν ἀνθρωπότητά μας,
καί τήν ἀνθρωπότητά μας μέ τήν θεότητά σου,
Τήν ζωή σου μέ τήν θνητότητά μας
Καί τήν θνητότητά μας μέ τήν ζωή σό
Πῆρες αὐτό πού μας ἀνήκει καί μᾶς πρόσφερες αὐτό πού εἶναι δικό σου
Γιά νά μᾶς ζωοποιεῖς καί νά μᾶς σώζεις
Σέ σένα εἶναι ἡ δόξα αἰωνίως»[46]

Ἡ πρώτη φορά στήν ὁποία ἡ ἀνταλλαγή πραγματοποιήθηκε, ἦταν στήν κοιλιά τῆς Μαρίας, ὅπου ἡ Μαρία εἶχε τήν δικιά της δεύ-

---

44. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem,*, σελ. 98.
45. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.99.
46. *Kitāb al-Quddās : bi-Ḥasab Taqs al-Kanīsah al-Antākiyyah al-Suryāniyyah al-Mārūniyyah*, σελ. 739. Ἡ ἑλληνική μετάφραση εἶναι δική μας.

τερη γέννηση (τό βάπτισμα) κατά τό ὁποῖο ντύθηκε τά ἐνδύματα δόξης ἀπό τόν Υἱό της.

«ὁ Υἱός τοῦ ὑψίστου ἦρθε καί ἔμεινε
καί ἐγώ ἔγινα μητέρα του.
Ὅπως ἐγώ τοῦ ἔδωσα νά γεννηθεῖ
- τήν δεύτερή του γένηση, ἔτσι καί Αὐτός ἔδωσε γέννηση σέ μένα
γιά μία δεύτερη φορᾶ: Αὐτός ντύθηκε τό ἔνδυμα τῆς μητέρας του
- τό σῶμα του ; ἐγώ ντύθηκα τήν δόξα»
(*εἰς τήν γέννησιν* 16,11)[47]

Ὁ Ἐφραίμ χρησιμοποιώντας τόν ὅρο «*δεύτερη γέννηση*» ἤθελε ἀκριβῶς νά τονίσει τό γεγονός τοῦ βαπτίσματος στή ζωή τοῦ χριστιανοῦ. Πρέπει νά γνωρίσει κανείς πώς τό βάπτισμα τοῦ Χρι-στοῦ θεωρήθηκε ἀπό τήν συριακή παράδοση σάν μία τυπολογία τοῦ βαπτίσματος τοῦ κάθε χριστιανοῦ.

Θέλουμε νά ποῦμε πώς γιά τήν συριακή παράδοση, συμπεριλαμβανομένου τοῦ Ἐφραίμ, ὁ Χριστός κατά τό βάπτισμά του ντύνεται τά χαμένα ἐνδύματα, τά ἐνδύματα δόξης/φωτός. Χρησιμοποιώντας αὐτή τήν εἰκόνα, ἤθελαν νά ποῦν πώς ὁ χριστιανός κατά τό βάπτισμά του ντύνεται αὐτά τά ἐνδύματα. Ὅμως, αὐτή ἡ εἰκόνα δέν εἶναι ξένη γιά τήν ΚΔ. Συναντᾶται ἤδη στόν Παῦλο, ὁ ὁποῖος τίς ἀναφέρει ξεκάθαρα στίς ἐπιστολές τοῦ *Γαλ* (3,27) καί *Ρωμ* (13,14).

Ὁ χριστιανός ντύνοντας τόν Χριστό κατά τό βάπτισμά του ταυτόχρονα ντύνεται τά ἐνδύματα δόξης πού εἶχε χάσει ὁ πρῶτος Ἀδάμ[48]. Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά δοῦμε, ἐπίσης, πώς οἱ συριακῆς γλώσσας ἐκκλησίες χρησιμοποιοῦν τίς παραδόσεις τους στήν λειτουργική τους ζωή. Στήν περίπτωσή μας θά δώσουμε ἕνα παράδειγμα ἀπό τήν λειτουργία τῆς Σύρο-ὀρθόδοξης ἐκκλησίας (ἡ καλούμενη Ἰακωβίτικη- μή χαλκηδόνια): ἕνα ὕμνο τῆς γιορτῆς τῆς Ἐπιφανίας (τό βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ) λέει «*Αὐτός ντύθηκε ἐμᾶς καί ἐμεῖς ντυθήκαμε Αὐτόν*»[49].

Ἐπίσης, ὁ Ἐφραίμ τό λέει σαφῶς :

«στό βάπτισμα ὁ Ἀδάμ βρῆκε
ἐκείνη τή δόξα πού ἦταν δικιά του ἀνάμεσα στά δέντρα τοῦ παραδεί-

---

47. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.100.

48. Βλ. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ. 18,20-21. Ἐπίσης, ὁ Ἀφραάτε στήν ἐπίδειξή του «εἰς τῶν χριστολογικῶν τίτλων» 14,39 μιλάει γιά τήν ἰδέα αὐτή, πού ὁ χριστιανός ντύνοντας τόν Χριστό στό βάπτισμα, ντύνεται τά χαμένα ἐνδύματα δόξης.

49. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ. 18.

σου;
αὐτός κατέβηκε καί τήν πῆρε ἀπό τό νερό,
τήν ντύθηκε, ἀνέβηκε καί ἔμεινε μαζί του μέ τιμή»
(εἰς τά ἐπιφανεια 12,1)[50]

5. Ἐνσάρκωση- Θέωση, καί τό ἐσχατολογικό ἔνδυμα

Νά ντυθεῖ κανείς τόν Χριστό καί τήν δόξα εἶναι μία εἰκόνα πού μᾶς κάνει νά σκεφτοῦμε ἕνα ἄλλο θέμα, τό ὁποῖο εἶχε μεγάλη θέση στήν θεολογία τῶν πατέρων. Μιλᾶμε γιά τή θέωση. Ὁ Ἀθανάσιος λέει «*ὁ Θεός γίνεται ἄνθρωπος γιά νά γίνει ὁ ἄνθρωπος θεός*»[51]. Ὅμως, ἀναρωτιέται κανείς τί σχέση θά εἶχε ἡ θέωση μέ τό θέμα τῶν ἐνδυμάτων;

Διαβάζουμε στόν Ἐφραίμ :

«ὁ Ὕψιστος γνώρισε πώς ὁ Ἀδάμ ἤθελε νά γίνει θεός,
ἔτσι, Αὐτός ἔστειλε τόν Υἱό του πού ντύθηκε αὐτόν γιά νά,
τοῦ παραχωρήσει τήν ἐπιθυμία του»
(εἰς Νίσημπιν 69,12)[52]

Ἡ θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης πραγματοποιήθηκε μέ τόν Χριστό, ὁ ὁποῖος θέωσε τό σῶμα του, τό ἔνδυμά του, δίνοντάς του (τοῦ σώματος = ἐνδύματος) τά ἐνδύματα τῆς δόξης.

Αὐτή ἡ εἰκόνα δέν εἶναι μακριά ἀπό τόν ἑλληνικό κόσμο, στήν ὁμιλία 34,2 τοῦ Μακαρίου του Αἰγύπτιου διαβάζουμε πώς ὁ Κύριος ἦρθε γιά νά ἀναστήσει τόν ἄνθρωπο ἀπό τόν θάνατο, καί γιά νά τοῦ ντύσει τά οὐράνια ἐνδύματα, πού εἶναι ἐνδύματα θεϊκῆς φύσεως[53]. Ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος μιλάει ξεκάθαρα γιά τό ἐσχατολογικό ἔνδυμα. Μέ ἄλλες λέξεις, μιλάει γιά τή θέωση τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Σέ μία ἄλλη ὁμιλία[54] (20,1) ὁ Μακάριος μιλάει γιά τήν γυμνότητα τοῦ Ἀδάμ ὅταν ἔπεσε. Ὁ Ἀδάμ ἔνιωσε γυμνός ἐπειδή ἔχασε τά οὐράνια ἐνδύματα, τά θεϊκά ἐνδύματα πού εἶναι ἡ δύναμη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἑπομένως, εἶναι ἐνδύματα πνευματικά.

Μποροῦμε, λοιπόν, νά ποῦμε πώς, ὅταν ὁ Ἐφραίμ χρησιμοποιεῖ τήν εἰκόνα τῶν ἐνδύματων, καταφέρνει νά συμβολίζει ἐπίσης τήν ἰδέα τῆς θέωσης. Ἐδῶ, εἶναι πολύ σημαντικό νά παρατηρηθεῖ πώς οἱ βυζαντινοί ὕμνοι τῆς γιορτῆς τῆς μεταμορφώσεως, μιλώντας γιά τήν θεϊκή φύση τοῦ Χριστοῦ καί ἀκολουθώντας τήν εὐαγγελική δι-

50. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.106.
51. PG 25,192,54.
52. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 179.
53. PG. 34,745.
54. PG 34,649.

γήγηση, περιγράφουν τά ἐνδύματα τοῦ Χριστοῦ ὡς λευκά σάν τό φῶς.

«Παρέλαβεν ὁ Χριστός, τόν Πέτρον καί Ἰάκωβον καί Ἰωάννην, εἰς Ὄρος ὑψηλόν κατ' ἰδίαν, καί μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καί ἔλαμψε τό πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ Ἥλιος, τά δέ ἱμάτια αὐτοῦ, ἐγένετο λευκά ὡς τό φῶς. Καί ὤφθησαν Μωϋσῆς καί Ἠλίας μετ' αὐτοῦ συλλαλοῦντες, καί νεφέλη φωτεινή ἐπεσκίασεν αὐτούς, καί ἰδού φωνή ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα, Οὗτος ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα, αὐτοῦ ἀκούετε»[55].

Τά ἐνδύματα τά λευκά σάν τό φῶς μας κάνουν νά σκεφτοῦμε πάντοτε τήν θεϊκή δόξα. Καί ἄν ὁ Ἀδάμ ὅταν ντυνόταν τά ἐνδύματα δόξης, βρισκόταν στήν διαδικασία τῆς θεώσης, ὁ δεύτερος Ἀδάμ, ἔδειξε στούς ἀποστόλους τήν θεϊκή του φύση, ἀλλά καί τήν ἀνθρώπινη φύση πιά θεούμενη. Ὁ Κύριος ἔδειξε πώς ἡ ἐπιθυμία τοῦ Ἀδάμ ἐπιτέλους πραγματοποιήθηκε.

Ὅμως, τί σημαίνει πώς ἡ ἀνθρώπινη φύση (ὁ Ἀδάμ) πραγματοποίησε τήν ἐπιθυμία του, δήλ. τήν θέωση; Ἕνας ὕμνος τῆς ἀκολουθίας τῆς γιορτῆς τῆς μεταμόρφωσης κατά το βυζαντινό τύπο λέει : «...μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, ἐμφαίνων τοῦ *ἀρχετύπου κάλλους τήν εὐπρέπειαν...»*[56]. Λοιπόν, ἄν ὁ Θεός εἶναι ὁ κατεξοχήν ὄμορφος, νά εἶναι θεός, σήμαινε νά εἶναι κατά τήν εἰκόνα τῆς ἀρχέτυπης ὀμορφιᾶς. Ἐδῶ θά θέλαμε νά δείξουμε πώς γιά μία ἄλλη φορά ἡ θεολογία ἰουδαιο-χριστιανική συμφωνεῖ μ'αὐτήν βυζαντινή, ἀφοῦ στόν Ἐφραίμ διαβάζουμε :

«ἡ ἐλεύθερη βούληση κατέφερε νά καταστήσει ἀσχημία τήν ὀμορφία τοῦ Ἀδάμ,
ἐπειδή αὐτός, ἕνας ἄνθρωπος, (ἀπό μόνος του) θέλησε νά γίνει θεός.
ἡ Χάρη ὡστόσο ἔκανε ὀμόρφη τήν ἀλλοίωσηκαι ο Θεός ήρθε για να γίνει άνθρωπος.
ἡ θεότητα κατέβηκε
γιά νά ἀνεβάσει τήν ἀνθρωπότητα
ἀφοῦ ὁ Υἱός ἔκανε ὄμορφες τίς ἀλλοιώσεις τοῦ δούλου,
ποῦ ἔγινε ἕνας θεός, ὅπως ἤθελε»
(*εἰς τήν παρθενίαν* 48,15-18)[57]

Ἕνα ἄλλο βῆμα πατερικό πού μιλάει γιά τήν ἀρχέτυπη ὀμορ-

55. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τοῦ Ὄρθρου τῆς μεταμόρφωσης.
56. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τοῦ Ὄρθρου τῆς μεταμόρφωσης.
57. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.179-180.

φιά εἶναι τό ἀκόλουθο τοῦ Κυρίλλου τῆς Ἀλεξάνδρειας «Μορφοῦταί γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἐνιέντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος θείαν τινὰ μόρφωσιν, δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης. Οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετέραις ἐμπρέπει ψυχαῖς ὁ χαρακτὴρ ταῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ἀναμορφοῦντος ἡμᾶς, ὡς ἔφην, τοῦ ἁγίου Πνεύματος δι' ἁγιασμοῦ πρὸς αὐτόν»[58].

Συμπερασματικά γύρω ἀπό τήν ἐν λόγῳ εἰκόνα, μποροῦμε νά ποῦμε πώς ὁ Θεός ντύνεται τόν Ἀδάμ, τό σῶμα, καί βαπτίζεται δίνοντας στήν ἀνθρωπότητα τά χαμένα ἐνδύματα δόξῆς/φωτός, δηλ. τήν ἀρχέτυπη ὀμορφιά. Ἕνα γεγονός ὅπως ἡ μεταμόρφωση, ἔδειξε πώς ἡ ἀνθρώπινη φύση στόν Χριστό εἶναι ἀληθῶς θεούμενη. Ἔτσι, ὁ χριστιανός, στό βάπτισμά του, ντύνεται τόν Χριστό, ἐνδυόμενος ἔτσι ξανά τά ἐνδύματα δόξης, τά οὐράνια ἐνδύματα θά ἔλεγε ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος. Ἔτσι, ὁ χριστιανός μπορεῖ νά γίνει θεός, μπορεῖ νά πάρει πίσω τήν χαμένη ὀμορφιά.

Μέ ἄλλες λέξεις ὁ Ἐφραίμ θά τό ἔλεγε ἔτσι :

«Αὐτός ἔδωσε σέ μας τήν θεότητα
ἐμεῖς τοῦ δώσαμε τήν ἀνθρωπότητα»
(εἰς τήν πίστιν 5,17)[59]

6. *Τό λευκό ἔνδυμα στό βάπτισμα.*

Γιά νά ὁλοκληρώσουμε τό δικό μας θέμα, πρέπει νά ἐξηγήσουμε ἐπίσης τόν ρόλο τῶν λευκῶν ἐνδυμάτων, τά ὁποία ντύνεται ὁ βαπτιζόμενος μετά τήν βαπτισή του. Σίγουρα συμβολίζει κάτι, καί ἐμεῖς θά θέλαμε νά προσπαθήσουμε νά τό βροῦμε.

Τό λευκό ἔνδυμα εἶναι τό ἔνδυμα πού ντύνονταν οἱ ἀπελευθερό-μενοι δοῦλοι σάν σημεῖο τιμῆς[60]. Καί αὐτό συμφωνεῖ μέ τήν φράση τοῦ Ἀμβροσίου, ὅταν λέει: «*ἐσύ ἔλαβες τό λευκό ἔνδυμα ὡς μαρτυρία τοῦ γεγονότος πού ἔχεις βγάλει τά ἐνδύματά τῆς ἁμαρτίας καί ἔλαβες τά κατάλευκα ἐνδύματα τῆς ἀθωότητος*»[61]. Ὁ Χριστός μᾶς ἔσωσε ἀπό τήν δουλεία στήν ἁμαρτία καί σάν σημάδι τῆς κατάστασης τῆς ἐλευθερίας, δηλ. σημεῖο ἔνδειξης ὅτι γίνεται μέλος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, ντύνεται ὁ βαπτιζόμενος τά λευκά ἐνδύματα. Μέ ἄλλες λέξεις, τά ἐνδύματα τά λευκά εἶναι ἕνα σημάδι πού συμβολίζει τήν ἐλευθερία πού ντύνεται ὁ βαπτιζόμενος ἀφοῦ ντύνεται τόν Χριστό *«ἐπειδή ὅσοι ἐβαπτίσθητε εἰς Χριστόν, Χριστόν*

58. PG 70,936 BC.
59. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 182.
60. Bonchetti G., *Dizionario Illustrato dei Simboli*, σελ. 566.
61. De Myst., 34; Botte, 118. Ἡ ἑλληνική μετάφραση εἶναι δική μας.

ἐνεδύθητε»[62].

Ὅμως τά λευκά ἐνδύματα παρουσιάζουν μόνο τήν ἀπελευθέ-ρωση ἀπό τήν δουλεία; Ὁ Θεόδωρος Μομψοεστίας[63] προκρίνει τή διά τοῦ βαπτίσματος ἐναντίωση στή φθορά. Μέ ἄλλες λέξεις, τά λευκά ἐνδύματα παρουσιάζουν τήν καθαρότητα τῆς ψυχῆς καί τήν *ἔλλειψη φθορᾶς* τοῦ σώματος, δηλ. αὐτό πού αἰῶνες μετά ὁ Νικόλαος Καβάσιλας θά τό καλέσει «εἰς Χριστόν ζωήν» ἔχοντας σάν ὑπόβαθρο τόν ἀπόστολο Παῦλο[64].

Δέν πρέπει νά ξεχάσουμε τά λευκά ἐνδύματα στήν μεταμόρφωση, καί ἄν τά ἔχουμε ξεχάσει ὁ Ἀμβρόσιος θά πετύχει νά μᾶς τά θυμίζει μέ τήν φράση του *«ὅποιος εἶναι βαπτισμένος εἶναι καθαρός. Ἐπειδή, κατά τό εὐαγγέλιο, τά ἐνδύματα τοῦ Χριστοῦ ἦταν λευκά σάν τό χιόνι, καθώς αὐτός ἀποκάλυπτε στό εὐαγγέλιο τή δόξα τῆς ἀναστάσεώς του. Γι᾽ αὐτό τοῦτος στόν ὁποῖο ἡ ἁμαρτία εἶναι συγχωρημένη γίνεται λευκός σάν τό χιόνι»*[65].

Ἐπίσης, ἀξίζει νά παρατηρηθεῖ πώς ἡ σχέση μεταξύ μεταμόρφωσης, βαπτίσματος τοῦ χριστιανοῦ, καί τῆς ἔνδυσης τῶν θεϊκῶν ἐνδυμάτων εἶναι πολύ στενή. Ἡ νέα πραγματικότητα στόν Χριστό εἶναι, ἴσως, ἡ κύρια αἰτία τῆς θεολογικῆς ἀνάπτυξης καί τῶν διαφορετικῶν ἀπόψεων πάνω σ'αὐτήν. Ἔτσι, τήν ἰδέα πού ὁ Χριστός ντύνεται τά θεϊκά ἐνδύματα στήν μεταμόρφωση τήν διαβάζουμε στόν ψαλμό 104,2 τοῦ Ἀθανασίου τοῦ Σιναΐτου : *«Σήμερα, πάνω στό βουνό αὐτός πού ντυνόταν τούς λυπημένους δερμάτινους χιτῶνες ντύνεται τό θεϊκό ἔνδυμα, τυλιγμένος φωτός σάν ἕνα πανωφόρι»*[66] .

Ἴσως ξεχάσαμε κανένα συμβολισμό μιᾶς ἄλλης παράδοσης; Σίγουρα, δέν πρέπει νά ξεχάσουμε ποτέ τήν ἰουδαιο-χριστιανική παράδοση πού βλέπει στήν ἀκολουθία τῆς ἔνδυσης τῶν λευκῶν ἐνδυμάτων τοῦ βαπτίσματος τόν συμβολισμό τῶν ἐνδυμάτων δόξης/φωτός πού ντυνόταν ὁ πρῶτος Ἀδάμ καί λόγω τῆς ἁμαρτίας τά ἔχασε. Ἔχουμε δεῖ ἐπίσης, πώς τό βάπτισμα τοῦ Χριστοῦ θεωρούταν πάντοτε ἀπό τούς σύρους πατέρες σάν τύπο τοῦ βαπτίσματος κάθε χριστιανοῦ. Ἑπομένως, τά λευκά ἐνδύματα συμβολίζουν τήν ἀρχική τελειότητα πού χαιρόταν ὁ Ἀδάμ.

Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά δοῦμε πώς εἶναι ἡ εἰκόνα στή ὁποία ὁ Ἀδάμ ἔχασε ἔνδυμα λόγω τῆς ἁμαρτίας (γι᾽ αὐτό ἔνιωσε γυμνό) ἀνάμεσα στούς ἕλληνες πατέρες, οἱ ὁποῖοι στή θέση τῶν δερμάτι-

---

62. Gal 3,27.

63. Daniélou J., *Bibbia e liturgia*, σελ.48.

64. Εἶναι ξεκάθαρο πώς στόν Καβάσιλα ὑπάρχει ἐπίσης ὀντολογική ἄποψη τῆς καινούργιας ζωῆς, καί ὄχι μόνο «ἠθική», ὅπως κάνει νά φαίνεται ὁ Μοψοεστίας.

65. De Myst., 34; Botte 118. Ἡ ἑλληνική μετάφραση εἶναι δική μας.

66. Ἡ ἑλληνική μετάφραση εἶναι δικιά μας ἀπό τήν ἰταλική πού ὑπάρχει στο Bernard Ch.A., *Teologia simbolica*, σελ. 245.

νων χιτώνων δέν διάβαζαν χιτῶνες δόξης/φωτός. Διαβάζουμε στόν Γρηγόριο Νύσσης «Ἐμίσησας, καί διηλλάγης κατηράσω, καί ηὐλόγησας, ἐξώρισας τοῦ παραδείσου, καί πάλιν ἀνεκαλέσω, ἐξεδύσας τά φύλλα τῆς συκῆς τήν ἀσχήμονα σκέπτην, καί περιέβαλες ἱμάτιον πολύτιμον»[67]. Και σε ένα άλλο μέρος διαβάζουμε «Ὡς γάρ Ζῶντος ἕν ἡμῖν τοῦ Ἀδάμ πάντες οἱ καθ᾽ ἕκαστον ἄνθρωποι ἕως τούς δερμάτινους τούτους χιτώνας περί τήν ἑαυτῶν βλέπωμεν φύσιν, καί πρόσκαιρα φύλλα τῆς ὑλικῆς ταύτης ζωῆς, ἅπερ τῶν ἰδίων τε καί λαμπρῶν ἐνδυμάτων γυμνωθέντες, κακῶς ἑαυτοῖς συνερράψαμεν, τρυφάς καί δόξας καί τάς ἐφημέρους τιμᾶς, καί τάς ὠκυμόρους τῆς σαρκός πληροφορίας, ἀντί τῶν θείων περιβολῶν μετεδυσάμενοι»[68]. Εἶναι σημαντικό νά θυμηθοῦμε πώς ἔχουμε δεῖ τίς ἴδιες ἰδέες στόν Μακάριο τόν Αἰγύπτιο, ἑπομένως, εἶναι μία παράδοση κοινή ἀνάμεσα σέ ὅλους τούς χριστιανούς.

Ἕνας ἄλλος τρόπος πού μποροῦν νά συμβολίζουν τά λευκά ἐνδύματα τοῦ βαπτίσματος τά ἐνδύματα τῆς ἱεροσύνης. Δέν ἔχουμε πεῖ ἀκόμα, καί εἶναι ἡ στιγμή νά λεχθεῖ ἐδῶ, πώς στήν ἰουδαιο-χριστιανική παράδοση (καί ὄχι μόνο) τά ἐνδύματα δόξης εἶναι ἱερατικά ἐνδύματα καί βασιλικά[69]. «*Πρεπει νά παρατηρηθεῖ πώς στή Γραφή*» λέει ὁ Danièlu[70], «*τό λευκό εἶναι τό χρῶμα τῶν ἱερῶν ἐνδυμάτων: στήν ΠΔ οἱ πρεσβύτεροι φοροῦσαν λινά λευκα ἐνδύματα (Εζ. 39,25), καί ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ άγ. Ἰωαννη μᾶς δείχνει τούς 24 γέροντες νά ἐκτελοῦν τήν οὐρανια λειτουργια οἱ ὁποίοι συμβολίζουν τους ἀγγέλους ντυμένοι λευκο (ἀπ. 4,1), τα λευκα ἐνδυματα τοῦ Χριστοῦ στήν μεταμόρφωση εἶναι κατά τόν Harald Riesenfeld, έναν ὑπαινιγμο στό λευκό ἔνδυμα τοῦ μεγάλου ἱερέα στήν Γιορτή τοῦ ἐξελισμοῦ*». Δυστυχῶς, Danièlu, στό τέλος συμπεραίνει πώς «*τό ἁγνο ἔνδυμα τῶν βαπτιζομένων θά μποροῦσε νά περιέχει στήν ἀλήθεια μία νύξη σέ ὅλο αὐτό τό θέμα, δέν φαίνεται, ὥστοσο, πώς περιεχει μια ἀναφορά στήν 'ἱερωσύνη τοῦ χριστιανοῦ'*»[71]. Κατά τήν γνώμη μας, ὁ συμβολισμός τῶν λευκῶν ἐνδυμάτων τῆς ἀκολουθίας τοῦ βαπτίσματος θά μποροῦσε νά περιέχει μία ἀναφορά στή *'ἱεροσύνη τοῦ χριστιανοῦ'*, ἀφοῦ ἀπό τήν στιγμή στήν ὁποία ὁ βαπτιζόμενος ντύνεται τόν Χριστό, συμμετέχει στήν ἱερωσύνη του[72].

Καί ὅπως λέει ὁ Παῦλος, πρέπει νά βγάλεις τόν παλαιό ἄν-

67. PG 46, 600 A.
68. PG 44, 1184 B-C.
69. Cf. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.20-24.
70. Daniélou J., *Bibbia e liturgia*, σελ. 49-50.
71. Daniélou J., *Bibbia e liturgia*, σελ. 49-50.
72. Ἄν ντύνεσαι τόν Χριστό, ντύνεσαι τόν ἀρχιερέα, ὅπως τόν χαρακτηριζει ἡ ἐπιστολή πρός τούς Ἑβραίους 7.8,1-7.

θρωπο καί νά ντυθεῖς τόν νέο ἄνθρωπο[73]. Ὁ Χριστός εἶναι ὁ νέος Ἀδάμ, τόν ὁποῖο ντύνεται ὁ χριστιανός στό βάπτισμά του. Καί ντύνοντας τόν Χριστό γίνεται πεφωτισμένος ἐπειδή ντύνεται τό ἔνδυμα φωτός, τό ἔνδυμα χαμένο. Ἑπομένως, ὁ Χριστός, ὅπως λέει ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος, εἶναι τό ἔνδυμα τό ὁποῖο πρέπει νά ντυθεῖ ἡ ψυχή, εἶναι τό ἔνδυμά τῆς σωτηρίας, τό ἔνδυμα τοῦ φωτός πού δέν περιγράφεται[74]. Μέ ἄλλες λέξεις, τό νέο ἔνδυμα τῆς ψυχῆς εἶναι ὁ Χριστός, ὅμως, ἀναρωτιέται κανείς : Ποιό εἶναι, ἄραγε, τό παλαιό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς;

7. Τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς.

Ἴσως, ὁ ἴδιος ὁ Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος μπορεῖ νά μᾶς βοηθήσει νά βροῦμε μία ἀπάντηση γιά τήν ἐρώτηση μέ τήν ὁποία καταλήξαμε τήν προηγούμενη παράγραφο. Στήν ὁμιλία τοῦ 4,1 διαβάζουμε πώς ἡ ψυχή πρέπει νά προσέχει τό ἔνδυμά της πού εἶναι τό σῶμα, διατηρώντας τό καθαρό, μακριά ἀπό κάθε σαρκική ἐπιθυμία[75].

Μά, ἀπό ποῦ προέρχεται αὐτή ἡ εἰκόνα στήν ὁποία τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς;

Στο *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*[76] (λεξικό πατερικό καί γιά ἀρχέγονο χριστιανισμό) λέγονται πολλά γιά τό σῶμα, εἰδικά γιά τήν σχέση μεταξύ σώματος καί ψυχῆς. Εἶναι ἕνα θέμα πού ἀναπτύχθηκε πιό πολύ σέ χώρους μοναχικούς καί ἀσκητικούς. Οἱ χρησιμοποιούμενες εἰκόνες ἔχουν ἕνα πλατωνικό ἐπιρρεασμό. Οἱ χρησιμοποιούμενες εἰκόνες εἶναι οἱ ἑξῆς : *«τό σῶμα εἶναι μία φυλακή, ἕνας τάφος γιά τήν ψυχή, μία τρομακτική μάσκα»* ἴσως, στό φιλοσοφικό κόσμο, οἱ ρίζες αὐτῆς τῆς εἰκόνας νά βρίσκονται στόν Πυθαγόρα καί Ὀρφέα[77]. Δέν θέλουμε νά μποῦμε σέ ἄλλες λεπτομέρειες, ἀλλά, ἡ εἰκόνα πού ψάχνουμε (τό σῶμα σάν ἔνδυμα) ἐπαναλαμβάνεται σπανίως στά κείμενα τῶν Ἑλλήνων πατέρων καί Λατίνων. Γιά παράδειγμα, διαβάζουμε στόν Κυρίλλο Ἱερουσολύμων στό παράγραφο πάνω στό σῶμα στήν 4η κατήχηση, πώς τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, εἶναι τό ἐργαλεῖο μέ τό ὁποῖο ἡ ψυχή ἁμαρ-

---

73. Ef 4,22-24. Εἶναι νά παρατηρηθεῖ πώς στό βυζαντινό τύπο βαπτίσματος, διαβάζεται αὐτό τό κείμενο στόν Ἀπόστολο. Γιά νά καταλάβει κανείς τόν συμβολισμό του νά βγάλει τόν παλαιό Ἀδάμ μπορεῖ νά διαβάσει στό: Daniélou J., *Bibbia e liturgia*, σελ 37-39 .
74. Βλ. Macario l'Egiziano Omelia 20 : PG 34,649-656.
75. PG 34,472-473; βλεποῦμε πώς ἐδῶ ὁ Μακάριος ἀκολουθεῖ τόν Παῦλο, cf. Ef. (4,25-26).
76. Di Beradino A. (a cura), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, vol. 1, σελ.787.
77. Cf. Brock S. "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.17.

ταίνει[78].

Ἀλλά τί συμβαίνει στό συριακό χῶρο;

Μποροῦμε νά συμφωνήσουμε μέ τόν S. Brock ὁ ὁποῖος λέει πώς ὁ Εφραίμ- κατ᾽ ἐμᾶς καί ὅλη ἡ πρώιμη συριακή παράδοση γενικά- εἶναι μακριά ἀπό τό νά θεωρηθεῖ πλατωνίζων[79]. Ἑπομένως, ἡ εἰκόνα πού τό σῶμα εἶναι ὁ τάφος τῆς ψυχῆς ἤ ἡ φυλακή του δέν συναντᾶται συχνά. Ὁ συριακός κόσμος (καί ὄχι μόνο) προτιμάει νά χρησιμοποιεῖ μία ἄλλη εἰκόνα: ἐκείνη τοῦ ἐνδύματος. Ἔχουμε ἤδη πεῖ πώς ὁ γνωστικισμός χρησιμοποίησε τήν εἰκόνα αὐτή γιά νά δώσει μιά ἀρνητική ἄποψη στό σῶμα. Στό *εὐαγγέλιο τοῦ Θωμά*[80] διαβάζει κανείς πώς πρέπει ἡ ψυχή νά βγάλει τό ἔνδυμά της (τό σῶμα) καί νά γυρίσει στίς θεϊκές της ρίζες (ἀρχές). Τέτοια γνωστικά κείμενα, ἤ χριστιανικά ἀπόκρυφα διαδεδομένα στήν Μεσοποταμία ἄσκησαν τήν ἐπιρροή τους πάνω στούς χριστιανούς στό νά χρησιμοποιοῦν αὐτήν τήν εἰκόνα. Ὅπως, ὅμως, θά διαπιστώσουμε, ὁ σκοπός ἦταν νά δώσουν μία ἄλλη ἄποψη ἀντίθετη μ᾽ αὐτήν γνωστική νεοπλατωνική[81]

Τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς[82]. Χρησιμοποιώντας, γιά παράδειγμα ὁ Ἐφραίμ αὐτήν τήν εἰκόνα, μποροῦσε νά δείξει στούς δοκῆτες, μανιχαίους καί γνωστικούς του καιροῦ του τήν σημασία τοῦ σώματος. Στούς πρώτους μποροῦσε νά δείξει πώς ἀληθινά ὁ Θεός ντύθηκε ἄνθρωπο, δηλ. ἡ ἐνσάρκωση εἶναι ἀληθινό γεγονός. Στούς δευτέρους, μποροῦσε νά δείξει πώς τό σῶμα δέν εἶναι κακό, ἀφοῦ ὁ Θεός τό δημιούργησε, ὁ Θεός ντύθηκε ἕνα σῶμα, ἐπίσης,

78. Βλέπουμε πώς ὁ Κύριλλος χρησιμοποιεῖ τήν εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος γιά νά περιγράψει τό ρόλο τοῦ σώματος στήν διαδικασία τῆς ἁμαρτίας. Βλ. PG 33,484-485.

79. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 37.

80. Γιά τίς ρίζες αὐτοῦ τοῦ ἀπόκρυφου σηζητιέται ἀκόμη, ὑπάρχουν μερικοί μελετητές πού λένε πώς οἱ ρίζες του εἶναι συριακές ἀραμϊκέςς, καί ἴσως γράφτηκε στήν Ἔδεσσα. Ἴσως ἐξαρτᾶται ἀπό τό «διά τεσσάρων». Ἐνῶ ἄλοι λένε πώς οἱ ρίζες τοῦ ἦταν ἑλληνικές. Γιά ἄλλες πληροφορίες βλ. Moraldi L. (a cura), *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Vol. 1 : Vangeli, σελ.547-551.

81. Πρέπει νά ξεκαθαρήσουμε πώς στό συριακό χῶρο, ὁ γνωστικισμός ἦρθε μέ τούς μανιχαίους καί τούς μανδαιούς, οἱ ὁποῖοι χρησιμοποίησαν αὐτές τίς εἰκόνες τῆς φυλακῆς, καί τοῦ ἐνδύματος. Ἐπίσης, Πρέπει νά γνωρίζει κανείς πώς ἡ ἰδέα τῆς ἀνάστασης στό γνωστικισμό εἶναι νά ἀπελευθερωθεῖ ἀπό τήν φυλακή, δηλ. ὅταν ἡ ψυχή βγάλει τό ἔνδυμά της, καί γίνεται ἐλεύθερη, ἔτσι γ'αὐτούς σημαίνει πώς μία ψυχή εἶναι ἀναστημένη. Cf. Kurt R., *La Gnosi : Natura e Storia di una Religione Tardoantica*, σελ.164-169. Καί σελ. 416-455 ὅπου καί συγγραφέας δίνει μία ξεκάθαρη ἐξήγηση γιά τήν διάδοση τοῦ γνωστικισμοῦ στήν περιοχή τῆς Μεσοποταμίας, τήν διδασκαλία του ἤ τίς διδασκαλίες του. Εἶναι πολύ ἐνδιαφέρον νά δοῦμε, ἐπίσης, πώς καί γιατί ὁ συγγραφέας θεωρεῖ τούς μανδαίους σάν τούς τελευταίους γνωστικούς.

82. Ἡ πολεμική πού κάνει ὁ Ἐφρέμ ἐναντίον τούς μανιχαίους, εἶναι πολλή ἐνδιαφέρουσα, θεωρεῖ τόν Bardasene ὡς ἡ κεφαλή τῶν μανιχαίων στή Ἔδεσσα. Βλ. Kurt R., *La Gnosi : Natura e Storia di una Religione Tardoantica*, σελ.417-418.

ἐμεῖς δέν παίρνουμε τό σῶμα τοῦ Χριστοῦ στήν Εὐχαριστία;[83]

7.1. Τό σῶμα στήν χριστιανική παράδοση :

Πρίν συνεχίσουμε τόν λόγο μας πάνω στόν συμβολισμό τοῦ σώματος σάν ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, θά θέλαμε νά μιλήσουμε σύντομα γιά τήν ἀξία τοῦ σώματος στήν χριστιανική παράδοση.

Ὁ βιβλικός ἄνθρωπος, δέν μπορεῖ νά πεῖ ἔχω ἕνα σῶμα, ἀλλά εἶμαι ἕνα σῶμα. Τό σῶμα εἶναι ἡ ἔκφραση τῆς ὀμορφιᾶς καί ἡ τελειότητα τοῦ θεϊκοῦ ἔργου. Παρατηροῦμε, *πῶς ἡ Βίβλος ἀγνοεῖ τήν ριζική ἑλληνική πνευματικότητα τήν κληροδοτοῦσα τῆς ὑλικότητας, τό σῶμα εἶναι ἡ ἔκφραση τῆς πραγματικότητας τοῦ προσώπου, εἶναι ἡ δικιά μας ταυτότητα ψυχο-φυσική καί ἡ δικιά μας ἐπικοινωνία*[84]. Τό μυστήριο τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Λόγου, δέν ἀφήνει καμιά θέση στό μανιχαϊκό καί γνωστικό δυαλισμό, ἀπό τό ὁποῖο προέρχεται ἡ κακή θεώρηση τῆς ὕλης. Γι᾽ αὐτό, καί ὅπως ἔχουμε ἤδη πεῖ, ἡ σωτηρία εἶναι σαρκωμένη, ἡ ἀνάσταση εἶναι τῶν σωμάτων. Σίγουρα, δέν μποροῦμε νά ξεχάσουμε τήν πλατωνική ἐπιρροή, τό νεοπλατωνισμό (εἰδικά στούς πατέρες ἕλληνες καί λατίνους). Γι᾽ αὐτό βλέπουμε ἕνα εἶδος ἀρνητικῆς θεώρησης τοῦ σώματος. Ὅμως, μόνο ἡ γλώσσα θά μᾶς φαίνεται ἔτσι, ἀφοῦ οὔτε ὁ ἀσκητής μπορεῖ νά πιστέψει σέ μία ἀσώματη σωτηρία. Γιά παράδειγμα, ὁ Γρηγόριος Νύσσης μολονότι περιγράφει τό σῶμα σάν φυλακή τῆς ψυχῆς, τό βλέπει ταυτόχρονα τό «*καλό σύνδρομο*» τῆς ψυχῆς. Ἴσως, ὅπως εἴδαμε, αὐτή ἡ πλατωνική γλώσσα εἶχε τήν ἐπιρροή της πάνω σέ μερικούς πατέρες στό νά θεωρήσουν τό μετά τήν ἀνάσταση σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἑνός ἄλλου εἴδους.

Μποροῦμε νά ποῦμε ἐδῶ πώς, ἄν καί ὑπῆρχαν καί ὑπάρχουν ἀνάμεσα στούς χριστιανούς, καί εἰδικά ἀνάμεσα στούς μοναχούς καί τούς ἀσκητές (εἰδικά ἐκεῖνοι πού κάνουν ἄσκηση ἐναντίον τοῦ σώματος), ἀρκετές πλατωνικές τάσεις, αὐτό δέν ἀποδεικνύει πώς ὅλο αὐτό εἶναι ἡ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας. Δέν μπορεῖ κανείς νά ξεχάσει τήν διαμάχη πού ἔκανε ἡ ἐκκλησία ἐναντίον τοῦ μονοφυσιτισμοῦ (καί ἄλλες αἱρέσεις) γιά νά σώσει τό σῶμα στήν διδασκαλία της. Καί ἡ σύνοδος τῆς Χαλκηδόνας μπορεῖ νά θεωρηθεῖ μία ἀπό τίς προσπάθειες τῆς Ἐκκλησίας γιά νά σώσει τήν ἀνθρωπολογία της πού εἶναι χριστολογική. Ἑπομένως, καί ἡ συριακή παράδοση, ὅπως ἔχουμε δεῖ, συμφωνεῖ μέ τήν διδασκαλία αὐτή. Ἔχουμε δεῖ τήν σπουδαιότητα τοῦ σώματος στήν διδασκαλία τοῦ Ἐφραίμ καί στή σωτηριολογική τοῦ σκέψη.

---

83. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ.37-39.

84. Sanna I., "Corpo e Religione", σελ.72.

Ἐπομένως, συμπεραίνοντας μποροῦμε νά ποῦμε πώς ἡ διδασκαλία τῆς ἐκκλησίας εἶναι ξεκάθαρη. Ἀρχίζει ἀπό τήν ἐνσάρκωση μέχρι τήν ἀνάσταση. Τό πρόβλημα βρίσκεται στήν γλώσσα καί τήν ποσότητα τῆς ἐπιροῆς τοῦ νέο-πλατωνισμοῦ πού εἶχαν μερικοί πατέρες, οἱ ὁποῖοι συμφωνοῦν μέ τήν διδασκαλία τῆς ἐκκλησίας, ὅμως, ἔχουν χρησιμοποιήσει, ὅπωε ἔχουμε πεῖ, μία πλατωνική γλώσσα[85]. Γνωρίζουμε πώς αὐτοί πολέμησαν τούς μανιχαίους κά τήν γνώση (καί τόν γνωστικισμό), χρησιμοποιώντας τέτοια γλώσσα, μοιάζει μέ αὐτήν τοῦ μανιχαϊσμοῦ καί τοῦ γνωστικισμοῦ, ὅμως, ἡ οὐσία τῆς διδασκαλίας τούς παραμένει αὐτή τῆς ἐκκλησίας.

Ἐπιστρέφουμε στήν δικιά μας θεματική, δηλαδή αὐτή τῆς εἰκόνας στήν ὁποία ἡ ψυχή ντύνεται τό σῶμα. Διαβάζουμε σέ ἕνα βυζαντινό ὕμνο πού ψάλλεται στήν Ἁγία βδομάδα : *«Τόν νυμφώνά σου βλέπω, Σωτήρ μου κεκοσμημένον, καί ἔνδυμα οὔκ ἔχω,ἵίνα εἰσέλθω ἐν αὐτῷ, λάμπρυνόν μου τήν στολήν τῆς ψυχῆς, Φωτοδότα καί σῶσον με»*[86]. Βλέπουμε ἐδῶ πώς ἡ βυζαντινή θεολογία χρησιμοποίησε τήν ἴδια εἰκόνα στήν ὁποία τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς γιά νά μιλήσει γιά τήν ἁγνότητα καί τήν καθαρότητα τοῦ ἐνδύματος, ἔτσι γιά νά δείξει τήν λαμπρότητα πού προέρχεται σίγουρα ἀπό τήν δόξα τοῦ Κυρίου[87]. Αὐτός ὁ ὕμνος ψάλλεται κατά τήν διάρκεια τῆς *ἀκολουθίας τοῦ Νύμφωνα*, καί δέν εἶναι καθόλου μακριά ὁ Ἐφραίμ ἀπό τήν ἴδια εἰκόνα ὅταν λέει πώς τό σῶμα εἶναι ὁ γαμήλιος θάλαμος στόν ὁποῖο ἡ νύφη (ἡ ψυχή) συναντάει τόν οὐράνιό της Νυμφίο :

«ἡ ψυχή εἶναι ἡ νύφη σου,
τό σῶμα εἶναι ὁ γαμήλιος σου θάλαμος,
οἱ καλεσμένοι σου εἶναι τά αἰσθήματα καί οἱ σκέψεις.
καί ἄν ἕνα μόνο σῶμα εἶναι γιά σένα μία γαμήλια τελετή,
ἡ ὁλόκληρη ἐκκλησία εἶναι τό γαμήλιό σου συμπόσιο»[88]
(*εἰς τήν πίστιν* 14,5)

8. *Ἡ ἕνωση μεταξύ τοῦ σώματος καί τῆς ψυχῆς, μία τυπο-*

---

85. Πάνω στήν διδασκαλία τῆς ἐκκλησίας γιά τό σῶμα, καί τήν χρησιμοποιούμενη γλώσσα ἀπό τούς πατέρες καί συγγραφεῖς τῆς ἐκκλησίας. Βλ. Cristiani M., "Il Corpo Divino. Platonismo e Antiplatonismo nel Pensiero Teologico Cristiano", σελ. 470-488, και Mazzotta G., "Il Corpo come Contrario : Mistica, Ascetica ed Escatologia", σελ. 461-469.

86. Ἀπό τήν Ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου τῆς Μ. Δευτέρας, τρίτης καί τετάρτης, τοῦ Νεμφώνα.

87. Βλέπουμε πώς ὁ ὑπόβαθρος παραμένει τό ἴδιο, τό ἔνδυμα δόξης/φωτός.

88. Brock S., *L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem*, σελ. 143.

λογία τῆς ἕνωσης τῶν φύσεων στόν Χριστό :

Οἱ Ἕλληνες καί λατίνοι πατέρες, γιά νά ἐκφράσουν τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ ἀνθρώπινη φύση ἑνώθηκε μέ τήν θεϊκή στόν Χριστό χρησιμοποίησαν τόν τρόπο τῆς ἕνωσης τοῦ σώματος μέ τήν ψυχή, ἐπίσης οἱ σύροι πατέρες χρησιμοποίησαν τήν ἴδια εἰκόνα.

Ὅπως ἔχουμε δεῖ ὁ Θεός ντύνεται ἄνθρωπο, ὅμως ἡ ἐρώτηση εἶναι «πῶς;» : ὅπως ἡ ψυχή ντύνεται τό σῶμα, ἔτσι καί ὁ Υἱός ντύνεται ἕνα σῶμα. Δέν θέλουμε νά μιλήσουμε πολύ γι' αὐτήν τήν εἰκόνα καί τήν δογματική της ἀξία[89]. Ἀλλά, μᾶς ἔκανε μεγάλη ἐντύπωση τό γεγονός πώς ἡ καλούμενη νεστοριανική ἐκκλησία χρησιμοποίησε τήν ἴδια εἰκόνα (τοῦ ἐνδύματος) γιά νά ἐξηγήσει στούς μουσουλμάνους τό δόγμα τῆς ἐνσάρκωσης καί τῆς ἕνωσης στόν Χριστό.

Ἕνα παράδειγμα εἶναι αὐτό τοῦ Τιμοθέου Ά', τοῦ 'νεστοριανού' καθολικοῦ πού ἔκανε ἕναν διάλογο (ἦταν ἕνας ἀπό τούς πρώτους διαλόγους μέ τό ἰσλάμ) μέ τόν Χαλήφη al-Mahdī. Σ'αὐτόν τόν διάλογο ὁ Τιμόθεος κάνει μία ἀναλογία μεταξύ τῆς ἕνωσης τοῦ σώματος μέ τήν ψυχή καί τῆς ἕνωσης τῶν δυό φύσεων στόν Χριστό, ἀπαντώντας στόν Χαλίφη, ὁ ὁποῖος τοῦ εἶχε ζητήσει μία ἐξήγηση· γιά τήν ἕνωση αὐτή, λοιπόν, ὅπως ἡ ψυχή ντύνεται ἕνα σῶμα ἔτσι καί ὁ Θεός (ὁ Χριστός) ντύθηκε ἕνα σῶμα[90].

9. Συμπεράσματα

Στήν εἰσαγωγή μίλησα γιά ἕνα τραγούδι πού ἦταν ἡ δεύτερη αἰτία πού μέ ἔκανε νά γράψω πάνω σ' αὐτό τό θέμα. Τό τραγούδι ἔχει ἕνα ἐσχατολογικό χαρακτήρα, καί εἶναι τῆς τραγουδίστριας Salwā al-Qaṭrīb, μία τραγουδήστρια πού ἀνήκει στήν Μαρονίτικη ἐκκλησία ἀπό τόν Λίβανο. Τό τραγούδι ἔχει τόν τίτλο *«šū fī ḫalf al-baḥar»* (=τί ὑπάρχει πίσω ἀπό τήν θάλασσα). Στήν πρώτη στροφή λέει *:* «

89. Ὅποιος τό θέλει μπορεῖ νά διαβάζει τό ἄρθρο του S."Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", σελ.16-18, καί νά δεῖ τήν χριστολογική ἀνάπτυξη στό χριστιανικό χῶρο χρησιμοποιώντας τήν εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος σάν τρόπο τῆς ὑποστατικῆς ἕνωσης στό Χριστό.

90. Mingana A., *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, vol. 2, σελ. 19; βλέπει κανείς ἐδῶ πῶς ὁ καθολικός γιά νά ἀπαντήσει τήν ἐρώτηση τοῦ Χαλήφη πάνω στό δυαλίσμο τῆς φύσης στόν Χριστό χρησιμοποίησε τήν εἰκόνα τοῦ ἐνδύματος λέγοντας : "... In the same way (δηλ. ὅπως ἡ ἕνωση ἀνάμεσα στό σῶμα καί στήν ψυχή) the Word of God, together with the clothing of humanity which He put on from Mary, is one and the same Christ and not two..."; παρατηρεῖται πώς ὁ Τιμόθεος Α' τονίζει τήν ἑνότητα τοῦ πρωσόπου τοῦ Χριστοῦ, δέν πιστεύουμε σέ δυό χριστούς, ἀλλά σέ ἕνα, λέει, καί ὁ τρόπος αὐτῆς τῆς ἕνωσης μοιάζει μέ αὐτόν τῆς ἕνωσης μεταξύ σώματος καί ψυχῆς. Ὁ Τιμόθεος Α' ἀκολουθεῖ τήν παράδοση τῆς ἐκκλησίας του καί λέει ξεκάθαρα πώς ἡ ἀνθρώπινη φύση εἶναι τό ἔνδυμα τοῦ Θεϊκοῦ Λόγου.

Ξεντύσου μέ πάνω σέ μία βάρκα/ καί πές της νά μέ πάει μακριά/ σέ τόπους γεμάτους φῶς/ καί τίς δικές τους νύχτες εἶναι γιορτή». Ἀναρωτιόμουνα πολύ καιρό σέ ὅτι ἀφορᾶ τήν πρώτη λέξη *«Ξεντύσου με»*, δέν κατέφερνα νά καταλάβω ποιός μιλάει καί σέ ποιόν. Μία μέρα, ὅμως, σκεπτόμενος σ' αὐτήν τήν προβληματική, κατάλαβα πώς εἶναι ἡ ψυχή πού μιλάει ἐδῶ. Μιλάει μέ τό σῶμα της σάν νά ἦταν ἕνα ἔνδυμα. Σίγουρα, ὁ ἐσχατολογικός χαρακτήρας τοῦ τραγουδιοῦ μέ βοήθησε πολύ. Ἑπομένως, ἡ εἰκόνα στήν ὁποία τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς ψυχῆς, μέχρι σήμερα, χρησιμοποϊεῖται στήν μαρονίτικη ποίηση, ἀφοῦ ἡ τραγουδήστρια καί ὁ ποιητής ἀνήκουν σ' αὐτήν τήν ἐκκλησία. Μποροῦμε νά ποῦμε, πώς αὐτή ἡ εἰκόνα ἦταν καί εἶναι ἀληθινά πολύ ἀγαπημένη ἀπό τούς σύρους σκεπτόμενους καί φιλοσόφους.

Καί ὅπως ἔχουμε ἤδη δεῖ, ὁ συριακός χριστιανισμός χρησιμοποίησε αὐτή τήν εἰκόνα γιά νά ἀναπτύξει τήν θεολογική του σκέψη. Τό σῶμα εἶναι τό ἔνδυμα τῆς θεότητας στόν Χριστό. Καί ὅπως ἡ ψυχή ἑνώνεται μέ τό σῶμα ντύνοντας τό, ἔτσι ἐπίσης ἡ θεότητα στόν Χρστό ντύνεται ἕνα σῶμα (καί ἔτσι εἶνὰι ἑνωμένοι).

Ἀληθινά, παρατηρεῖται πώς ὁ σωτηριολογικός σκοπός τῆς θεολογίας τοῦ ἐνδύματος εἶναι πολύ ξεκάθαρος. Ἔχουμε δεῖ πώς ὁ συριακός κόσμος (καί ὄχι μόνο) τονίζει τήν ἰδέα πού μιλάει γιά τόν Ἀδάμ πού εἶχε χάσει τά ἐνδύματα δόξης/φωτός λόγω τῆς πτώσης. Καί γιά νά πραγματοποιήσει τήν ἐπιθυμία του νά εἶναι θεός, μόνο ὁ Θεός θά μποροῦσε νά τόν βοηθήσει. Γι᾽ αὐτό, ὁ Λόγος ντύνεται τόν Ἀδάμ, βαπτίζεται ντύνοντας τόν δεύτερο Ἀδάμ μέ τά χαμένα ἐνδύματα, τά ἐνδύματα τῆς σωτηρίας καί τῆς θεϊκῆς δόξας. Καμία προσευχή δέν θά μποροῦσε νά ἐξηγήσει αὐτήν τήν διδασκαλία καλύτερα ἀπό αὐτή πού προσεύχεται (διαβάζει) ὁ ἱερέας στήν ἡμέρα της ἀναστάσεως (καί κατά ὅλο τό χρόνο τοῦ Πάσχα) κατά τόν ρυθμό τῆς μαρονίτικης ἐκκλησίας: «*...ὅπως μας ἔσωσες μέ τά πάθη σου, ὦ Δημιουργέ της ζωῆς, καί μας ζωοποίησες μέ τήν ἀνάσταση, ἔτσι ἀνανεῶσε μέ τή χάρη σου τή δικιά μας εἰκόνα, ντύσου τά σώματά μας μέ τήν δύναμη τοῦ Ἄγ. Πνεύματος, ὥστε νά μπορέσουμε νά ἀκτινοβολοῦμε μέ τό ἐνδύμα δόξης καί νά σέ δοῦμε στό φῶς, ὦ ἀληθινέ νύμφιε ..*»[91]. Μόνο ἔτσι μποροῦμε νά ποῦμε πώς ἀληθινά *«ὁ Θεός ντύθηκε ἄνθρωπο γιά νά μπορέσει καί ὁ ἄνθρωπος νά ντυθεῖ Θεό».*

---

91. *Kitāb al-Quddās : bi-Ḥasab Taqs al-Kanīsah al-Antākiyyah al-Suryāniyyah al-Mārūniyyah*, σελ.342, ἡ ἑλληνική μετάφραση εἶναι δικιά μας

Βιβλιογραφία

Πηγές

Ἀθανάσιος Ἀλεξανδρείας, *Λογος περί Ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* PG 25, 95-198.

Γρηγοριος Νυσσης, Εἰς τὴν Προσευχήν, Λόγος Ε′ PG 44,1177-1194.

Εἰς τήν ἡμέραν τῶν Φώτων, PG 46, 577-600.

Κυριλλος Ἀλεξανδρείας, Βιβλίον Τέταρτον, Λόγος Β′ PG 70, 917-978.

Κυρίλλος Ἱερουσολύμων, *Δ′ Κατήχησις*, 23 PG 33,484-485.

Μακαριος ὁ Αἰγύπτιος, *Ὁμιλια Α′* (1): PG 34,449-464. *Ὁμιλία Δ*′(4): PG 34,472-493. *Ὁμιλια Κ*′ (20): PG 34,649-656, *Ὁμιλία ΛΔ*′(34): PG 34,744-748.

Kitāb al-Quddās : bi-Ḥasab Taqs al-Kanīsah al-Antākiyyah al-Suryāniyyah al-Mārūniyyah, al- Lğnah al-Baṭriyarkiyyah lel- šu'ūn al-Taqṣiyyah (a cura), Bkirki 2005.

Mawrid al-'ābidīn, Al- Morsalun al-Lubnaniun.

Mingana A., The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi, vol. 2, Woodbrooke Studies, Cambridge 1928.

Λεξικά καί ἐγκυκλοπαίδειες

Bonchetti G., *Dizionario Illustrato dei Simboli*, Urlico Hoepli, Milano 1922.

Chevalier J., *Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano 1986.

Di Beradino A. (a cura), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, vol. 1, Marietti, Casale Monferrato 1983.

Moraldi L. (a cura), *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, Vol. 1 : Vangeli, PIEMME, Casale Monferrato 1994. *Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale.*, vol. V, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1958-1997.

Βιβλία

Bernard Ch.A., *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981.

Brock S., L'occhio luminoso : La visione spirituale di sant'Efrem , Lipa, Roma 1999.

- *, La spiritualità nella tradizione siriaca*, Lipa, Roma 2006.
- *,Una fontana inesauribile: La Bibbia nella tradizione siriaca*, Lipa, Roma 2008.

Cantalamessa R., L'omelia "in S. Pascha" dello Pseudo Ippolito di Roma: ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella II metà del II secolo, Vita e Pensiero, Milano 1967.

-,*I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo,* "Ephem. lit." 33, Ed. lit., Roma 1972.

Daniélou J., *Bibbia e liturgia,* Ed. CAAL, Roma 1998.

Kurt R., *La Gnosi : Natura e Storia di una Religione Tardoantica,* Ed. Italiana a cura di Gianotto C., Paideia Editrice, Brescia 2000.

Murray R., *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition,* Gorgias press, New Jersy 2004.

Nellas P., *Voi Siete Dei : Antropologia dei Padri della Chiesa,* Città Nuova, Roma 1993.

Rahner H., *L'ecclesiologia dei Padri : Simboli della Chiesa,* Paoline, Roma 1971.

Άρθρα

Brock S., "Clothing metaphors as a mean of theological expression in Syriac tradition", in : Schmidt M. (ed.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter: Internationales Kolloquium, Eichstätt, 1981, Regensburg 1982,pp. 11-40.

- ,"Some Aspects of Greek Words in Syriac", in: Syriac Prespective on Late Antiquity, London 1984, PP. 80-108.

Cristiani M., "Il Corpo Divino. Platonismo e Antiplatonismo nel Pensiero Teologico Cristiano", in : Mura G. e Cipriani R. (ed.). *Corpo e Religione : Presentazione del card. Paul Poupard,* Roma 2009, pp. 470-488.

Mazzotta G., "Il Corpo come Contrario : Mistica, Ascetica ed Escatologia", in : Mura G. e Cipriani R. (ed.), *Corpo e Religione : Presentazione del card. Paul Poupard,* Roma 2009, pp. 461-469.

Sanna I., "Corpo e Religione", in : Mura G. e Cipriani R. (ed.). *Corpo e Religione : Presentazione del card. Paul Poupard,* Roma 2009, pp. 71-81.

Κυριακοῦ Θ. Νικολάου-Πατραγᾶ
Διδάκτορα ἰσλαμικοῦ δικαίου
Νομικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Ἡ ἀδυναμία τῆς διά τῆς αὐτῆς ἐκφορᾶς τρισσῆς διαζεύξεως κατά τό ἰσλαμικό δίκαιον.

Ἐντὸς τῶν ἐλαχίστων ἄμεσον δικαϊκὸν χαρακτῆρα ἐχουσῶν ἐδαφίων τοῦ κορανίου[1] περιλαμβάνονται καὶ αἱ ἀφορῶσαι εἰδικῶς τὰ τοῦ γάμου καὶ δὴ καὶ τοῦ διαζυγίου, ὑπὲρ οὗ ἀφιερώθησαν σχετικῶς οὐκ ὀλίγα ἐδάφια τόσον ἐν τῇ ὁμονύμῳ σούρᾳ (κεφαλαίῳ) ἀλ-ταλά, ὅσον καὶ ἐν τῇ ἀλ-μπάκαρα[2]. Ἐν τῇ μελέτῃ ταυτῃ, ὅμως, δὲν σκοποῦμεν τὴν ἐξέτασιν τῆς πλήρους εἰκόνος τῆς διαζεύξεως παρ' ἰσλάμ, ἀλλ' ἁπλῶς νὰ ἐπικεντρωθῶμεν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποπομπῶν, δι' ὧν ἐπιτελεῖται αὕτη καὶ εἰς τὸν ἐπιτρεπτὸν χρόνον ἐκφορᾶς των.

Εἰδικώτερον εἰς τὸ ἰσλὰμ ὑφίστανται δύο εἰδῶν διαζεύξεις[3]. Ἡ

1. Περὶ τούτων, ὅρα εἰδικῶς, Ταφσὴρ ἀλ-Ράζη τ. Β' σ. 134· Ταφσὴρ ἀλ-Καρτάμπη τ. Ι' σ. 173· Ναέλα ἀλ-Σελίνη ἀλ-Ράνταουη, Ταρηχέετ ἀλ-ταφσὴρ ἀλ-κοράνη ἐν Βηρυτῷ/Κασαμπλάνκᾳ 2002, σσ. 36-60· Ἀμπντὲλ Μεγκὴντ ἀλ-Σάραφη, Ἀλ-ἰσλὰμ οὐ ἀλ-χαντάθα, ἐν Τύνιδι 1900, σσ. 114 ἑπ. Ν.Π. Ἐλευθεριάδου, Ἀνατολικαὶ μελέται μετ' εἰσαγωγικῶν παρατηρήσεων Κυρ. Θ. Νικολάου-Πατραγᾶ, τ. Α', ἐν Ἀθήναις 2012, σσ. 100 ἑπ.
2. Κεφ. ΞΕ' καὶ Β' ἀντιστοίχως. Πρβλ. καὶ σοῦρετ ἀλ-Νέσα, κεφ. Δ'.
3. Περὶ τῆς προϊσχυσάσης τοῦ ἰσλὰμ δικαϊκῆς καταστάσεως εἰς τὰ θέματα τοῦ διαζυγίου ἐν τῇ προϊσλαμιαίᾳ ἀραβία, ὅρα ἐμήν, Εἰσηγήσεις προϊσλαμιαίων ἀραβικῶν θεσμίων [Islamica, arabica et turcica III], ἐν Ἀθήναις 2011, σσ. 117 ἑπ. Πρβ. δὲ τῆς ἐν γένει ἰσλαμικῆς πολιτικῆς τοῦ διαζυγίου ὅρα τὴν ἐδηθησομένην ἐν Νέᾳ Σιῶνι μελέτην μοι, Ἡ αὐτοδιάζευξις τῆς γυναικὸς κατὰ τὸ ἰσλαμικὸν δίκαιον καὶ περὶ τῆς ἐφαρμογῆς ἐν τῇ πράξει τῶν δικαϊκῶν ρυθμίσεων ἐμήν, Γαμικὸν δίκαιον καὶ πρακτικὴ εἰς τὴν Αἴγυπτον τῶν φατεμυδῶν ἐν Ἐκκλησιαστικῷ Φάρῳ, τ. ΟΣΤ' (2005), σσ. 197-211.

μὲν πρώτη (ταλὰκ ράγκαη)[4] εἶνε ἡ δίδουσα δυνατότητα ἐπανασυνδέσεως ἄνευ τύπου ἢ δικαϊκῆς τινος πράξεως, ἡ δὲ Δευτέρα εἶνε ἡ ἀμετάκλητος (ταλὰκ μπάεν)[5], ἤτοι ἡ ἐπανεγκοῦσα τὴν ὁριστικὴν διάζευξιν τῆς ἐγγόμου συμβιώσεως μὲ ἀδυναμίαν ἐπανασυζεύξεως τῶν ὁριστικῶς διαζευχθέντων, εἰμὴ κἂν ἡ γυνὴ ὑπανδρευθῇ ἄλλῳ ἀνδρὶ (μουχάλελ) ἔστω διὰ μίαν μόνον νύκτα καὶ κατόπιν τῆς ἐκ μέρους του διαζεύξεως ἀπ᾽ αὐτῆς ἐκ νέου σύναψις γαμηλίου συμφώνου μετὰ τοῦ πρώτου ἀνδρός της[6].

Ἡ ἐξουσία τῆς διαζεύξεως δίδεται τῷ ἀνδρί[7], τῆς ἐνδεχομένως ὑπαρξάσης δικαστικῆς ἀποφάσεως ἐχούσης ἀναγνωριστικὸν καὶ οὐχὶ διαπλαστικὸν χαρακτῆρα, τοῦ τελευταίου ὑφισταμένου ἀπὸ τῆς ἐκ μέρους τοῦ ἀνδρὸς διαζεύξεως, καθ᾽ οἷον τρόπον προστάττει ἐπ᾽ αὐτοῦ τὸ κοράνιον.

Ἡ διάζευξις τελεῖται διὰ τῆς ἐκ μέους τοῦ ἀνδρὸς τρισσῆς ἀποπομπῆς τῆς γυναικός. Τοῦτο ἐπάγεται, ὅτι ὁ ἀνὴρ δέον ν᾽ ἀποπέμψῃ τὴν γυναῖκα τρίς, ἀναφωνῶν πρὸς ταύτην «ἀποπέμπω σε» ἢ χρησιμοποιῶν ἕτερον τρόπον, δι᾽ οὗ καθίσταται ἀρίδηλος ἡ διαρρήδην βούλησίς του περὶ λύσεως τῆς ἐγγάμου συμβιώσεως[8].

Τὸ παρὰ μουσουλμάνοις ἱερὸν κείμενον τοῦ κορανίου προβλέπει σχετικῶς ὡς πρὸς τὸν ἀριθμὸν τῶν ἀποπομπῶν· «Δὶς γίγνεται ἡ διάζευξις ἐὰν διατηρῆτε τὴν σύζυγον ὑμῶν, μεταχειρισθητε ταύτην καλῶς, ἐὰν τὴν ἀποβάλετε, πράξετε τοῦτο γενναίως· οὐκ ἐπιτρέπεται ὑμῖν νὰ κρατήσητε ὅ, τι ἐδώκατε εἰς αὐτήν, ἐκτὸς ἂν μὴ φοβῆσθε νὰ παραβῆτε τὰν ἐντολὰς τοῦ θεοῦ· ἐὰν φοβῆσθε μήπως δὲν τηρήσητε αὐτάς, δὲν θέλει ἐπιβαρύνη ἀμφοτέρους ἁμάρτημα, δι᾽ ὅσα ἤθελε πράξει ἡ σύζυγος πρὸς ἐξιλέωσιν αὐτῆς· τοιοῦτοί εἰσιν οἱ ὅροι τοῦ Κυρίου· μὴ ὑπερπηδᾶτε αὐτάς, καθ᾽ ὅτι ὁ ὑπερπηδῶν τοὺς ὅρους τοῦ θεοῦ εἶνε ἄδικος» (ἀλ-Μπάκαρα ἑδ. 229).

Ἐκ τοῦ κειμένου τούτου προκύπτει, ὅτι πᾶν διαζύγιον, ἵνα καταστῇ μπάεν (ὁριστικὸν) δέον ν᾽ ἀκολουθήσῃ προηγουμένως τὴν διαδικασίαν τοῦ ἀνακλητοῦ (ράγκαη). Εἰδικώτερον, ἵνα ἐπέλθῃ ὁριστικὴ διάζευξις ὁ ἀνὴρ δέον ν᾽ ἀποπέμψῃ τὴν γυναῖκά του, δυνάμενος ν᾽ ἀνακαλέσῃ ταύτην ἐντὸς τοῦ χρόνου τῆς ἄντας, ἥτις ἐν προκειμένῳ εἶνε τρεῖς ἔμμηνοι ρήσεις καὶ ἐπ᾽ ἀνυπαρξίᾳ τούτων,

---

4. Ὅρα Ἀμπτὲλ Οὐχὰμπ Χαλάφ, Ἀχκὰμ ἀλ-ἀχουὰλ ἀλ-σαχσέηα φὴ ἀλ-σαρῆα ἀλ-ἰσλαμέηα, ἐν Κοβέιτ 1990, σσ. 144 ἑπ. Μουχάμαντ Ἄμπου Ζάχρα, Ἀλ-ἀχουὰλ ἀλ-σαχσέηα, ἐν Καΐρῳ 2005, σσ. 309-316.
5. Ἀμπντὲλ Οὐχὰμπ Χαλάφ, ἔνθ᾽ ἀν., σσ. 146 ἑπ. Ἄμπου Ζάχρα, ἔνθ᾽ ἀν., σσ. 317 ἑπ.
6. «Ἐάν τις ἐξ ὑμῶν διαζευχθῇ τρὶς τὴν σύζυγον αὐτοῦ, δὲν ἐπιτρέπεται εἰς αὐτοὸν νὰ τὴν (ἐπ)ἀναλάβῃ, ἐὰν πρῶτον δὲν ἤθελε συζεουχθῇ αὐτὴν ἕτερος, ὅστις ἐπίσης ἤθελε διαζευχθῇ αὐτὴν» (ἀλ-Μπάκαρα 230).
7. Ἄμπου Ζάχρα, ἔνθ᾽ ἀν., σσ. 281-282· Ἀμπντὲλ Οὐχὰμπ Χαλάφ, ἔνθ᾽ ἀν., σσ. 128 ἑπ.
8. Ὅρα παραδείγματα παρὰ Ἄμπου Ζάχρα, σσ. 295-297.

τρεῖς σεληνικοὶ μῆνες[9]. Εὐθὺς ἅμα τῇ παρόδῳ τῆς ἄντα τὸ διαζύγιον καθίσταται αὐθωρεὶ ὁριστικόν.

Ἐν περιπτώσει πρώτης ἀνακλήσεως τῆς ἅπαξ ἀποπεμφθείσης, τῷ συζύγῳ δίδεται ἡ δυνατότης τῆς ἐπαναχρήσεως τοῦ δικαιώματος τῆς ἀποπομπῆς μόνον δίς, ὁπότε καὶ ἰσχύουν τὰ πρόσθι ἀναφερθέντα· ἐν περιπτώσει δὲ νέας ἀποπομπῆς ἡ τοιαύτη δυνατότης μόνον ἅπαξ προβλέπεται καὶ εἶτα, ἂν προβῇ ἐκ νέου εἰς νέαν ἀποπομπήν, ἡ ἔγγαμος συμβίωσις λύεται ὁριστικῶς.

Περὶ τῶν δούλων, κατεχόντων κατὰ τὴν σαρῆαν τὸ ἥμισυ τῶν δικαιωμάτων τῶν ἐλευθέρων[10] ἡ δυνατότης ἀποπομπῆς δίδεται μόνο δίς, δοθέντος ὅτι ὑφίσταται ἀδυναμία διχοτομήσεως τοῦ τρία[11].

Τινὲς ἐθεώρησαν, ὅτι ὑφίσταται δυνατότης τῆς διὰ τῆς αὐτῆς φράσεως ἐκφορᾶς τῆς τρισσῆς ἀποπομπῆς, ὅτε καὶ ἐπέρχεται ἡ ὁριστικὴ διάζευξις, τοῦ ἀνδρὸς μὴ ἔχοντος πλέον τὴν δυνατότητα τῆς ἐπανακλήσεως τῆς γυναικός. Κατ᾽ αὐτούς, ἡ οὕτω τελεσθεῖσα διάζευξις πληροῖ τὸν ἀπαιτούμενον ἀριθμὸν ἀποπομπῶν καὶ ὅθεν δι᾽ αὐτοῦ τοῦ τρόπου τελεῖται καθ᾽ ὅλα ἐγκύρως ἐν μιᾷ στιγμῇ ἅπασα ἡ τοῦ διαζυγίου διαδικασία[12].

9. «Ὦ προφήτα, ἐὰν ἀποστραφῆτε τὴν σύζυγόν σας, ἀποπέμψατε ταύτην ἐν τῷ ὡρισμένῳ χρόνῳ· καταλογίσατε τὰς ἡμέρας μετ᾽ ἀκριβείας, φοβούμενοι τὸν κύριόν σας· πρὸ τοῦ χρόνου τούτου δὲν δύνασθε ν᾽ ἀποβάλητε ταύτας τοῦ οἴκου ὑμῶν, οὔτε νὰ τὰς ἀφήσητε νὰ ἐξέλθωσιν αὐτοῦ ἢ μόνον ἤθελον πράξει ἀποδεδειγμένην μοιχείαν· αὗταί εἰσιν αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ· ὁ παραβάτης ἀπόλλυσιν ἑαυτόν· τὶς οἶδεν· ἴσως ὁ θεὸς δημιουργήσῃ περίπτωσίν τινα συμφιλιώσεως» (ἀλ-Ταλὰκ 1)· «Διὰ δὲ τὰς γυναῖκας, ὧν ὡς ἐκ τῆς προβεβηκυίας ἡλικίας ἔπαυσεν ἡ περίοδος τῶν ἐμμήνων, ὅταν αὗται δὲν ἦνε βέβαιαι περὶ τούτου, ὁ χρόνος εἶνε ὁμοίως τρίμηνος· ὁ αὐτὸς ἐπίσης χρόνος ὁρίζεται καὶ διὰ τὰς μὴ ἐχούσας εἰσέτι ἔμμηνα· τὰς ἐγκυμονούσας ἀναμένετε, ἕως οὗ τέξωσιν· ὁ θεὸς θὰ ἐξομαλύνῃ ὅλας ταύτας τὰς δυσκολίας εἰς τὸν φοβούμενον τοῦτον» (ἀλ-Ταλὰκ 4), ἀφ᾽ ὅθεν συνάγεται, ὅτι ὁ ἐν ἐδαφίῳ 1 χρόνος εἶνε ὁ μνημονευθείς.

10. Πρβλ. Ἄμπου Ζάχρα, ἔνθ᾽ ἀν., σ. 305.

11. Ἐπ᾽ αὐτοῦ ἄλλως τε σχετικὸν καὶ τὰ χαντὴθ τοῦ προφήτου· « ἡ διάζευξις τῆς δουλίδος (: γίγνεται) δίς». Περὶ τοῦ βάρους τῆς ἀποδείξεως, ἕτερον χανὴθ ἀναφέρει· «Ἡ διάζευξις διὰ (: τῆς ἰδιότητος) τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἡ ἄντα τῆς γυναικός».

12. Ἐν τοῖς καθ᾽ ἡμᾶς οἱ ἀσχοληθέντες εἰς αὐτὸ τὸ ζήτημα ἠκολούθησαν τὰς ἑξῆς κατευθύνσεις. Οἱ μὲν Ἀνδρούσης Ἀναστάσιος, *Ἰσλάμ. Θρησκειολογικὴ ἐπισκόπησις*, ἐν Ἀθήναις 1975, σσ. 199-200 καὶ Γρηγόριος Ζιάκας, *Ἱστορία τῶν θρησκευμάτων τ. Β΄: Τὸ ἰσλάμ*, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1998, σ. 393 καὶ τοῦ αὐτοῦ, *Γυναῖκα καὶ οἰκογένεια στὴν παύλεια θεολογία καὶ τὴν ἰσλαμικὴ κοινωνία* ἐν Πρακτικοῖς Διεθνοῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου, Ἡ γυναῖκα κατὰ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο, ἐν Βεροίᾳ 2003, σ. 166 δὲν λαμβάνουν σχετικὴν θέσιν, ὅπως καὶ ὁ Ἰμπραχὶμ Χαλὶλ Νταμποὺρ ἐν τῇ διδακτορικῇ του διατριβῇ, *Γάμος καὶ οἰκογένεια κατὰ τὸ ἰσλάμ*, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1990, σσ. 257-259, ἡ Ἀρετὴ Α. Δημοσθένους, *Γυναῖκα καὶ ἰσλάμ. Τὸ διαζύγιο καὶ οἱ μεικτοὶ γάμοι*, ἐν Ἀθήναις 2005 θεωρεῖ, ὅτι ναὶ μὲν αὐτὴ εἶνε ἀπαράδεκτος, πλὴν ὅμως ἔγκυρος(!), τοποθέτησιν τὴν ὁποίαν ἀκολουθεῖ καὶ ἡ Ἑλένη Κονδύλη-Μπασούκου, *Ἀραβικὸς πολιτισμός*, ἐν Ἀθήναις 2008, σ. 276. Ὀρθῶς ἡ Χριστίνη Δεληγιάννη-Δημητράκου, *Συγκριτικὸ δίκαιο καὶ νομικὸς πλουραλισμός*, ἐν Θεσσαλο-

Οὐχ ἦτον ὅμως, ἡ τοιαύτη θέσις δὲν εὐσταθεῖ ἐξ ἐπόψεως ἰσλαμικῆς. Ἵνα κατορθώσωμεν νὰ κατανοήσωμεν τὴν ἰσχὺν ταύτης δέον νὰ ἐξετάσωμεν τὴν αἰτίαν δι' ἥν προὐβλέφθη ἡ τοιαύτη λυσσιτελὴς διαδικασία. Τὸ οὐσοῦλ ἀλ φέκχ, καθορῖζον κατὰ τρόπον ἐξαντλητικὸν τὴν δικαϊκὴν ἰσλαμικὴν μεθοδολογίαν ἐπιτάττει, σὺν τοῖς ἄλλοις, καὶ τὴν ἀναζήτησιν τῆς ἔλα (αἰτία θεσπίσεως) μιᾶς συγκεκριμένης ρυθμίσεως[13]. Ἐν προκειμένῳ, ὅμως, ἡ τοιαύτη αἰτία ἦτο ἡ ἀποφυγὴ τῆς ἐν βρασμῷ ψυχῆς διαζεύξεως, ἀποφευγομένης, ὅτε ὁ ἀνὴρ κέκτεται τὸν κατάλληλον χρόνον ἐπαναστοχασμοῦ ἐν νηφαλιότητι τῶν ἐνεργειῶν του, ἀπαιτῶν τὴν πάροδον εὐλόγου χρόνου μεταξὺ τῶν ἀποπομπῶν. Οὕτω μόνον ἀποκτᾷ θεμιτὴν καὶ εὔλογον αἰτιολόγησιν ἡ τοιαύτη πρόβλεψις τῆς τρισσῆς ἀποπομπῆς[14]. Τοῦτ' αὐτὸ ἰσχύει, ὡςαύτης, καὶ ἐν τῇ περιπτώσει τῆς διὰ τῆς παρόδου τῶν τριῶν ἐμμήνων ρήσεων ἤ, ἐπ' ἐλλείψει τούτων, σεληνικῶν μηνῶν ἀπὸ τῆς ἅπαξ δοθείσης ἀποπομπῆς, διότι ἐδόθη τῷ ἀνδρὶ ὁ κατάλληλος χρόνος ἐπανακλήσεως τῆς γυναικός, ἐντὸς τοῦ ὁποίου οὗτος οὐδὲν ἔπραξε καὶ ἄρα τεκμαίρεται ἡ ἐν νηφαλιότητι ληφθεῖσα ἀπόφασίς του περὶ ὁριστικῆς διαζεύξεως· τοὐνατία πρόβλεψις, ἄλλως τε, θὰ ἤγαγε τὴν γυναῖκα εἰς μίαν ὅλως δεινὴν θέσιν, ἀφ' οὗ αὕτη θὰ καθίστατο μετέωρος, ἀδυνατοῦσα τοῦτο μὲν νὰ συζῇ μετ' αὐτοῦ, τοῦτο δὲ νὰ ὑπανδρευθῇ ἐκ νέου, τελοῦσα ὑπὸ συνεχῆ ὁμηρείαν.

Ἐπειδὴ ὅμως ὑπῆρξεν ὑπό τινος μερίδος ἡ πρόσθι ἀναλυθεῖσα παρερμηνεία τοῦ μνημονευθέντος ἐν τῷ κειμένῳ κορανικοῦ χωρίου, δι' ἧς ἡ διὰ τῆς αὐτῆς ἐκφορᾶς τρισσὴ ἀποπομπὴ « ἀποπέμπω σέ, ἀποπέμπω σέ, ἀποπέμπω σέ» ἢ «ἀποπέμπω σὲ τρὶς» συνεπήγετο ὁριστικὴν διάζευξιν, ἐξεδόθη σχετικῶς ἐν Αἰγύπτῳ, βασιλεύοντος τοῦ Φουὰντ Α', τὸ ἔτι ἐν ἰσχύι βασιλικὸν διάταγμα ἀρ. ΚΕ', ἔτους 1929, ὅπερ, δῖδον ἑρμηνείαν ἐπίσημον, ἐν τῷ τρίτῳ τούτου ἄρθρῳ θεσμοθετεῖ, ὅτι αἱ διὰ τῆς αὐτῆς ἐκφορᾶς τρεῖς ἀποπομπαὶ ὑπέρουσιν θέσιν μιᾶς, ἤτοι καὶ ἐν οἵᾳ περιπτώσει ὁ ἀνὴρ ἀποπέμψῃ τὴν αὐτοῦ γαμετὴν τρὶς διὰ τῆς αὐτῆς ἐκφορᾶς, οὗτος οὐκ ἀπόλλυται τὴν δυνατότητα τῆς μετ' αὐτπης ἐπανασυνδέσεως ἄνευ συνάψεως

νίκη-Ἀθήναις 2008, σ. 147 θεωρεῖ ταύτην τὴν ἀποπομπὴν ὡς ἀνορθόδοξον.

13. Περὶ αὐτῆς, ὅρα ἀντὶ ἄλλων, Ἄχμαντ Φαρὰγκ Χεσαίν, Οὐσοὺλ ἀλ-φὲκχ ἀλ-ἰσλάμη, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1996, σσ. 250 ἑπ. Ἄχμαντ Μαχμοὺντ ἀλ-Σάφαη, Οὐσοὺλ ἀλ-φὲκχ ἀλ-ἰσλάμη, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1989, σσ. 435 ἑπ. Ἄχμαντ Ὅμαρ Χάσεμ, Ἀλ-τασρίη ἀλ-ἰσλάμη. Μασαντέρου οὐ χασαέσου (ἀ.τ.ἔ.), σ. 147.

14. Πρβλ. Ἀμπντὲλ Οὐχὰμπ Χαλάφ, ἔνθ' ἀν., σσ. 130-131.

νέου γαμηλίου συμφώνου[15].

15. Τὸ μνημονευθὲν βασιλικὸν διάταγμα ἀκολουθεῖ ἐν προκειμένῳ τὸ ἑξῆς χαντὴθ τοῦ προφήτου. Ἀπέπεμψεν ὁ Ρακάνα μπὲν Ἄμπντ Γιαζῆντ τὴν σύζυγόν του τρὶς ἐν μιᾷ συνεδρείᾳ καὶ ἐλυπήθη τὰ μάλα δι' αὐτό, ὁπότε τὸν ἠρώτησε ὁ προφήτης πῶς τὴν ἀπέπεμψας, εἶπεν τρίς, ἠρώτησε καὶ αὖθις ὁ προφήτης ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ συνεδρείᾳ; Καὶ ἀπήντησεν οὗτος ναί, ὁπότε τοῦ εἶπεν ὁ προφήτης, αὕτη σου ἡ ἀποπομπὴ ὑπέχει θέσιν μόνον μιᾶς, ἀνακάλεσόν αὐτήν, ἂν ἐπιθυμῇς, ὅπερ καὶ ἔπραξεν, ὅρα Ζὰντ ἀλ-Μαὰντ φὴ Χάντη Χάιρ ἀλ-Ἀμπὰντ τ. Δ', σ. 87 καὶ Σὰρχ Σαίμπλ ἀλ-Ἰσλὰμ τ. Β', σ. 223.

Γεωργίου Παν. Κουντούρη, Δρος Θεολογίας.
Λέκτορος Ἀνωτάτης Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκαδημίας
Βελλᾶς Ἰωαννίνων

Ὁ μητροπολιτικός θρόνος τῆς Μονεμβασίας διά μέσου τῶν αἰώνων

1. Εἰσαγωγή. Γεωγραφικός χῶρος- Προέλευση τοῦ ὀνόματος τῆς Μονεμβασίας.

Ἡ Μονεμβάσια ἤ Μονεμβασία ἤ Μονοβάσια, γνωστή στούς Φράγκους καί ὡς Μαλβασία, εἶναι μία μικρή ἱστορική πόλη τῆς Ἀνατολικῆς Πελοποννήσου, τῆς ἐπαρχίας Ἐπιδαύρου Λιμηρᾶς τοῦ νομοῦ Λακωνίας. Εἶναι περισσότερο γνωστή ἀπό τό μεσαιωνικό φρούριο, ἐπί τοῦ ὁμωνύμου «Βράχου τῆς Μονεμβασίας». Στή Δυτική πλευρά τοῦ βράχου εἶναι κτισμένη ἀμφιθεατρικά ἡ κωμόπολη, πού περιβάλλεται ἀπό τεῖχος, τό ὁποῖο φθάνει ἀπό τό φρούριο ὡς τή θάλασσα[1].

Τό ὄνομά της εἶναι σύνθετη λέξη, πού προέρχεται ἀπό τίς δυό Ἑλληνικές λέξεις Μόνη καί Ἐμβασία, δηλ. μόνη εἴσοδος, λόγω τῆς στενότητος τῆς διέλευσης ἀπό καί πρός αὐτήν. Ἡ ἰδιότητά της αὐτή κατέστησε τήν πόλη ἀπόρθητη ἀπό τίς πειρατικές ἐπιδρομές πού ἐλάμβαναν χώρα στήν περιοχή, ἀλλά καί περιζήτητη ἀπό κάθε λογῆς ἐπιδρομέα καί κατακτητή τοῦ Μεσογειακοῦ χώρου[2].

---

1. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμος 17ος, Μονεμβασία, σελ. 333.
2. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, «Μονεμβασία», *Θρησκευτικη καί Ἠθική Εγκυκλοπαιδεία*, ἐκδ. Ἀθανασίου Μαρτίνου, (τόμοι 1-12, Ἀθῆναι 1962-1968), τόμ. 9ος, στ. 40, Ἀθῆναι 1966.

2. Ἱστορία τῆς πόλης

Ἡ Μονεμβασία ὡς γεωγραφική περιοχή ἀπαντᾶται ἤδη ἀπό τήν προϊστορική περίοδο. Πρωτοκατοικήθηκε πρίν ἀπό 8000 χρόνια καί πρόκειται γιά τόν μοναδικό πρωτοελλαδικό οἰκισμό στίς ἀνατολικές ἀκτές τῆς Ἐπιδαύρου Λιμηρᾶς, σύγχρονος δηλαδή μέ τόν πρῶτο Κυκλαδικό καί τόν Πρωτομινωικό πολιτισμό. Τότε ἡ Μονεμβασία εἶχε τό ὄνομα Ἄκρα Μινώα καί παρέμενε ἀκόμη ξηρά καί ὄχι ἕνα διαμορφωμένο νησί. Ἡ Μινώα, ἀποκόπηκε ἀπό τήν ξηρά καί δημιουργήθηκε μικρά νῆσος, ἡ γνωστή σέ ἐμᾶς Μονεμβασία, ἡ ὁποία ἀπέχει περίπου 400 μέτρα ἀπό τήν ξηρά, συνδεομένη μέ αὐτήν μέ γέφυρα, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καί τή μοναδική εἴσοδο πρός αὐτήν. Αὐτό ὀφείλεται σέ ἰσχυρότατο σεισμό πού συνέβη τό 375μ.Χ, ὁ ὁποῖος προκάλεσε μεγάλες ἀλλαγές στή γεωλογική διαμόρφωση τοῦ τοπίου. Τότε μεγάλης ἱστορικῆς σημασίας πόλεις τῆς εὐρύτερης περιοχῆς ὅπως, ἡ Ἐπίδαυρος Λιμηρά, ἡ Πλύτρα, ὁ Ἀσωπός, οἱ Βοιές, βυθίσθηκαν μερικῶς ἤ ὁλικῶς.

Λόγω τῆς θέσεώς της ἀπετέλεσε τόν ἐνδιάμεσο σταθμό ἀνάμεσα στήν ἠπειρωτική Ἑλλάδα καί στίς Κυκλάδες καί τήν Κρήτη, περιοχές πού ὡς γνωστόν, εἶχαν ἀναπτύξει σπουδαιότατο πολιτισμό.

Ἡ περιοχή τῆς Μονεμβασίας συνέχισε νά ἀποτελεῖ ἕνα νευραλγικό σημεῖο-σταθμό καί κατά τή διάρκεια τῆς Μυκηναϊκῆς ἤ Ὑστεροελλαδικῆς περιόδου, δεδομένου ὅτι τό κέντρο τοῦ Μυκη-ναϊκοῦ πολιτισμοῦ πλέον, ἀποτελοῦσε ἡ Πελοπόννησος, ὁπότε ἀντιλαμβανόμεθα τήν ἐξαιρετική σημασία τῆς περιοχῆς τῆς Μινώας[3].

Σύμφωνα μέ τούς ἀναλυτές του «Χρονικοῦ περί τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας», ἡ Μονεμβασία κατοικήθηκε γιά πρώτη φορά κατά τά ἔτη τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοκράτορα Μαυρικίου (582-602) τοῦ καί Τιβερίου ἀποκαλουμένου, χωρίς αὐτό νά εἶναι βέβαιο[4]. Κατά ἄλλους ἐρευνητές ἡ κτίση τῆς Μονεμβασίας σημειώνεται τό ἔτος 567 μ.Χ. ἐνῶ στά τέλη τοῦ στ΄ αἰώνα παρουσιάζεται ἡ Μονεμβασία ἀποκοπεῖσα ἀπό τήν μητρόπολη Κορίνθου στήν ὁποία ὑπάγονταν οἱ ἐπισκοπές τῶν Δαμαλῶν, τοῦ Ἄργους, τῆς Κεφαλληνίας, τῆς Ζακύνθου, τῶν Ζημαινῶν, καί τῆς Μάνης. Τήν ἐποχή ἐκείνη ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας κατεῖχε τήν Τρίτη τάξη[5]. Οἱ Λάκωνες

---

3. Σχολιαστής τοῦ Πτολεμαίου III 16. 10.
4. Τάσου Αθ. Γριτσοπούλου, ὡς ἀνωτέρω σελ. 40.
5. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, *Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας καί αἱ ὑπ᾽ αὐτήν ὑπαγομεναι Ἐπισκοπαί μέχρι τοῦ 18ου αἰῶνος*, «Θεολογία» τόμ. 7ος ἐν Ἀθήναις 1929, σελ. 139

πού τήν κατοίκησαν ἀρχικά τό 582-583 κατέφυγαν ἐκεῖ, προκειμένου νά ἀποφύγουν τίς ἐπιδρομές τῶν Ἀβάρων καί τῶν Βησιγότθων. Ἡ περιοχή ἐνδείκνυτο ὡς καταφύγιο ἐπειδή ἦταν παραθαλάσσια, δυσπρόσιτη καί προσφερόταν γιά ὀχύρωση.

Ἡ ζωή στή Μονεμβασία συνεχίσθηκε, ὅπως καί οἱ ἐπαφές τῶν κατοίκων της μέ τήν ὑπόλοιπη Πελοπόννησο, καθώς καί μέ τίς Κυκλάδες καί τήν Κρήτη, μέ τίς ὁποῖες ἀνέπτυξε καί ἐμπορικές συναλλαγές, κυρίως λόγω τοῦ ὅτι περιβάλλεται ἀπό θάλασσα.

Ἡ Μονεμβασία ὅμως ὑπέστη τραγικό ἀποδεκατισμό τῶν κατοίκων της κατά τό ἔτος 746, λόγω λοιμοῦ πού ἐπέφερε μεγάλες καταστροφές σέ πολλές ἑλληνικές πόλεις τῆς ἐποχῆς, εἰδικά στήν περιοχή τῆς Πελοποννήσου[6]. Μετά τό λοιμό οἱ κάτοικοί της προσπάθησαν καί κατάφεραν νά ὀρθοποδήσουν καί πάλι οἰκονομικά, πολιτικά, κοινωνικά καί ἐκκλησιαστικά. Ἀπόδειξη τοῦ γεγονότος αὐτοῦ εἶναι ἡ συμμετοχή τοῦ Ἐπισκόπου Μονεμβασίας Πέτρου στήν 7η Οἰκουμενική Σύνοδο τῆς Νικαίας το 787[7].

Ἀργότερα, ἡ περιοχή τῆς Μονεμβασίας ὅπως καί ὅλη ἡ Ἑλλάδα ἔγινε στόχος πειρατικῶν ἐπιδρομῶν. Συγκεκριμένα τόν ΙΒ' αἰώνα καί εἰδικότερα τό 1147 ὁ ναύαρχος Γεώργιος ἀπό τήν Ἀντιόχεια πού ἡγεῖτο τοῦ στόλου τοῦ βασιλιᾶ τῆς Νορμανδικῆς Σικελίας, Ρογήρου τοῦ Β', πολιόρκησε τή Μονεμβασία ἀλλά ἀναγκάσθηκε νά ὑποχωρήσει[8]. Κατά τούς χρόνους πού ἀκολούθησαν, ἡ περιοχή πού ἐξετάζουμε συνέχισε τήν ἱστορική της πορεία ὅπως ὅλες οἱ πόλεις τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας, οἱ κάτοικοι τῶν ὁποίων ἔβλεπαν τήν ἄλλοτε ὑπερδύναμη τῆς ἐποχῆς νά γκρεμίζεται, νά φθίνει καί νά κατακερματίζεται, ἐφόσον οἱ αὐτοκράτορες εἶχαν νά πολεμήσουν μέ πάμπολλους ἐχθρούς, ἐνῶ οἱ ἴδιοι δέν διέθεταν οὔτε στρατό, οὔτε χρήματα, ὅπως ἄλλοτε, ἀλλά οὔτε καί ἰσχυρούς συμμάχους νά τούς βοηθήσουν. Ἔτσι τό 1204 οἱ Φράγκοι κατέλαβαν τήν Κωνσταντινούπολη καί ἔκτοτε τό κράτος τοῦ Βυζαντίου δέν ἦταν ἑνωμένο καί ἰσχυρό, ἀλλά χωρίσθηκε σέ διάφορα «δεσποτᾶτα» σέ πολλές περιοχές τῆς Ἑλλάδος κυρίως (δεσποτᾶτο τῆς Ἠπείρου, τοῦ Μορέως κ.ἄ.), ἀλλά καί τῆς Μ. Ἀσίας (δεσποτᾶτο τῆς Νίκαιας). Ἡ Πελοπόννησος ἀκολούθησε τή μοίρα ὅλης τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας ἡ ὁποία, μετά ἀπό μικρή ἤ μεγάλη ἀντίσταση, ἀνάλογα μέ τίς δυνάμεις τῆς κάθε περιοχῆς, καταλήφθηκε ἀπό τούς Φράγκους. Τότε, καί συγκεκριμένα τό ἔτος 1248 ἤ κατ᾽ ἄλλους τό 1249,

---

6. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια, ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 333.

7. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια, ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 333. Ἐπίσης βλ. καί Τάσου Αθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 40.

8. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια, ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 333.

ἡ Μονεμβασία ἀποκλείσθηκε ἀπό τήν ξηρά καί τή θάλασσα ἀπό τόν πρίγκιπα Γουλιέλμο Β′ Βιλλεαρδουΐνο, ἡγεμόνα τῆς Ἀχαΐας, καί παρά τήν ἀντίσταση καί τό σθένος τῶν κατοίκων τῆς Μονεμβασίας, ὅπως ἀναφέρουν τά λεγόμενα «Χρονικά» τῆς ἐποχῆς καί ἰδιαίτερα τό «Χρονικόν τοῦ Μορέως», περιῆλθε στην κατοχή του[9]. Ἀργότερα, τό 1259, ὁ Γουλιέλμος Βιλλεαρδουΐνος καί οἱ σύμμαχοί του νικήθηκαν στή μάχη τῆς Πελαγονίας τῆς Μακεδονίας(1259) ἀπό τόν αὐτοκράτορα τῆς Νίκαιας Μιχαήλ Παλαιολόγο, ὁπότε τό κάστρο τῆς Μονεμβασίας περιῆλθε καί πάλι στή σφαίρα τῆς Βυζαντινῆς κυριαρχίας μέ συνθήκη. Οἱ περιπτώσεις τοῦ 1204 ἀλλά καί τοῦ 1248 δίδαξαν τούς Βυζαντινούς ὅτι νευραλγικά γεωγραφικά σημεῖα τῆς ἐπικράτειάς τους, ἦταν ἀνάγκη νά ὀργανωθοῦν καλύτερα, ὁπότε καί ἡ Μονεμβασία ἔτυχε αὐτῆς τῆς ἰδιαίτερης μεταχειρίσεως. Ἀναδείχθηκε ἡ ἕδρα στρατηγοῦ καί διοικητοῦ τῶν αὐτοκρατορικῶν κτήσεων καί παραχωρήθηκαν σέ αὐτήν εἰδικά ἐκκλησιαστικά καί ἐμπορικά προνόμια ἀπό τούς Παλαιολόγους, μέ σκοπό νά ἐκδιωχθοῦν οἱ Φράγκοι ἀπό τήν Πελοπόννησο καί νά ὀργανωθεῖ καλύτερα ἡ ἄμυνα τῆς περιοχῆς[10]. Πράγματι ὁ αὐτοκράτορας Ἀνδρόνικος ΙΙ ὁ Παλαιολόγος μέ χρυσόβουλλο τοῦ ἔτους 1317 μεταξύ ἄλλων ἐκκλησιαστικῶν κυρίως προνομίων, ἔδινε καί φορολογικά προνόμια στούς ἐμπόρους τῆς Μονεμβασίας, ὅπως ἡ λεγόμενη καταβολή τοῦ κομμερκίου[11]. Λόγω τοῦ ἐνδιαφέροντος τῶν Βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, ἡ Μονεμβασία ἀναπτύχθηκε τόσο ἐμπορικά, ὅσο καί οἰκονομικά. Ὑπῆρξε ραγδαία αὔξηση τοῦ πληθυσμοῦ τῆς περιοχῆς, ἀλλά καί ἀνθηρότατη οἰκονομία, ἔτσι ὥστε ἡ φήμη τῆς Μονεμβασίας νά ξεπερνᾶ τά ὅρια καί αὐτῆς τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας. Παρ᾽ ὅλη τήν οἰκονομική ἀνάπτυξη τῆς Μονεμβασίας, ἡ ἱστορία της συνέχισε νά εἶναι ἐξαιρετικά ταραγμένη. Τό 1292 οἱ Καταλανοί, ὑπό τήν ἀρχηγία τοῦ ναυάρχου Ρογήρου ντέ Λουρία λήστεψαν ἐκτός τῶν ἄλλων πόλεων τῆς Πελοποννήσου καί τή Μονεμβασία καί ὁδήγησαν στή σκλαβιά μεγάλο ἀριθμό κατοίκων, μεταξύ τῶν ὁποίων καί τό Μητροπολίτη Μονεμβασίας Νικόλαο[12]. Ὅμως καί οἱ κάτοικοι τῆς ἀνατολικῆς αὐτῆς ἄκρης τῆς Πελοποννήσου πραγματοποιοῦσαν πειρατικές ἐπιδρομές, γι᾽ αὐτό καί οἱ Ἐνετοί καί οἱ

9. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 40. Οἱ κάτοικοι τῆς Μονεμβασίας, ταλαιπωρούμενοι ἀφάνταστα ἀπό πείνα «...ἐφάγασι καί ποντικούς, ὁμοίως καί γατία...», σύμφωνα μέ τό Χρονικό τοῦ Μορέως.

10. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 333.

11. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 40. Ἐπίσης βλ. καί *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 333.

12. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 41. Ἐπίσης βλ. καί *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 333.

Γενουάτες, συχνά διαμαρτύρονταν ἐναντίον τους. Ἡ Μονεμβασία, τήν ἐποχή ἐκείνη διοικεῖτο ἀπό ἀρχοντικούς οἴκους, οἱ ὁποῖοι ὑπάγονταν στούς Δεσπότες τοῦ Μυστρᾶ καί πολύ συχνά ἔρχονταν σέ σύγκρουση μέ αὐτούς. Τέτοια περίπτωση ἀπετέλεσε ὁ ἄρχοντας τῆς Μονεμβασίας Παῦλος Μαμωνᾶς, ὁ ὁποῖος σκέφθηκε νά ἀποσπασθεῖ ἀπό τό δεσπότη Θεόδωρο Α' Παλαιολόγο. Ἐπειδή μάλιστα δέν κατάφερε νά ἱδρύσει δικό του κράτος καί ἔχασε τίς κτήσεις του, δέν δίστασε νά προσφέρει τή Μονεμβασία στούς Ἐνετούς. Στήν ἄρνηση τῶν Ἐνετῶν νά δεχθοῦν τήν προσφορά του, ὁ Μαμωνᾶς προσέφερε τήν πόλη τό 1395, στόν Τοῦρκο σουλτάνο, πού ἕδρευε στίς Σέρρες, ὅποτε ἡ Μονεμβασία κατελήφθη γιά λίγο ἀπό τούς Τούρκους, γρήγορα ὅμως ὑπήχθη καί πάλι ὑπό τήν δικαιοδοσία τοῦ δεσπότη τοῦ Μορέως[13]. Ὁ δεσπότης Θεόδωρος Β' ὁ Παλαιολόγος, κρίνοντας ὀρθά τήν νευραλγική θέση τῆς Μονεμβασίας, ἀπένειμε στούς κατοίκους της νέα προνόμια. Ἔτσι τόν Δεκέμβριο τοῦ 1442 μεταξύ ἄλλων καθορίσθηκε πώς μέρος τῶν ἐσόδων ἀπό τή φορολογία τῶν κληρονομιῶν θά διετίθετο γιά τή συντήρηση, βελτίωση καί ἐπιδιόρθωση τοῦ κάστρου. Τά προνόμια αὐτά ἐπεκύρωσε τό 1450 καί ὁ δεσπότης τοῦ Μορέως Δημήτριος Παλαιολόγος, στοῦ ὁποίου τήν κυριαρχία περιῆλθε κατά τήν περίοδο αὐτή, ἡ πόλη[14].

Τό 1460 ἡ Πελοπόννησος ὑπετάγη στούς Τούρκους καί κατελύθη τό ἑλληνικό δεσποτᾶτο τοῦ Μορέως, ἐνῶ ὁ δεσπότης Δημήτριος Παλαιολόγος παρεδόθη στό σουλτάνο. Οἱ κάτοικοι ὅμως τῆς Μονεμβασίας ἔκαναν ὅ,τι ἦταν δυνατόν γιά νά ἀποφύγουν τήν ὑποταγή τους στούς Τούρκους. Ἀρχικά ἀναγνώρισαν ὡς ἄρχοντα τό Θωμᾶ Παλαιολόγο. Ἐπειδή ὅμως αὐτός κατέφυγε στήν Ἰταλία, κάλεσαν τόν Καταλανό πειρατή Lope de Baldaja, προκειμένου νά ἀντισταθοῦν. Ἀλλά, μετά ἀπό μικρό χρονικό διάστημα ἡ Μονεμβασία δόθηκε ἀπό τόν δεσπότη Θωμᾶ Παλαιολόγο στόν πάπα Πίο Β' προκειμένου νά βοηθήσει ὁ πάπας στήν ἐκδίωξη τῶν Τούρκων τή Βυζαντινή αυτοκρατορία. Οἱ ἐλπίδες ὅμως τοῦ Θωμᾶ ἀπέβησαν μάταιες. Στή συνέχεια, ἡ πόλη παραχωρήθηκε στούς Ἐνετούς, παρέμεινε δέ στή δικαιοδοσία τους ὡς τό 1540, ὅποτε περιῆλθε στήν κυριαρχία τῶν Τούρκων[15]. Οἱ κάτοικοί της τότε τήν ἐγκατέλειψαν καί κατέφυγαν σέ Βενετοκρατούμενα νησιά, ὅπως τήν Κέρκυρα καί τήν Κρήτη.

---

13. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 41. Ἐπίσης βλ. καί *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 333.
14. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, στ. 41. Ἐπίσης βλ. καί *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 334.
15. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 41. Ἐπίσης βλ. καί *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 334.

Ἡ ἀνάκτηση τῆς Πελοποννήσου ἀπό τούς Βενετούς (1685-1715), εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐπανεγκατάσταση τῶν κατοίκων στή Μονεμβασία, ἡ ὁποία ὁρίσθηκε ὡς πρωτεύουσα τῆς Λακωνίας.

Κατά τήν Ἑλληνική Ἐπανάσταση τοῦ 1821, ἡ Μονεμβασία πολιορκήθηκε ἀπό ξηρά καί θάλασσα καί ὕστερα ἀπό πολιορκία παραδόθηκε στούς Ἕλληνες στίς 23 Ἰουλίου 1821 καί ἔκτοτε ἀνήκει στήν Ἑλλάδα[16].

Θά καταδείξουμε λοιπόν τήν μεγάλη σπουδαιότητα καί σημασία πού εἶχε ἡ Μονεμβασία ὄχι μόνο οἰκονομικά καί ἐμπορικά ἀλλά καί ἐκκλησιαστικά, ὅπως διαπιστώνεται ἀπό τά ἐξαίρετα ἐκκλησιαστικά προνόμια πού τῆς παραχωρήθηκαν.

3. Ὁ μητροπολιτικος θρόνος τῆς Μονεμβασίας διά μέσου τῶν αἰώνων

Ἡ Μονεμβασία, πού βρίσκεται στά νότια τῆς Πελοποννήσου, ἀπό πολύ νωρίς δέχθηκε τόν χριστιανισμό. Σέ αὐτό συνέβαλε τό γέγονός ὅτι βρισκόταν γεωγραφικά πλησίον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἀρχαίας Κορίνθου. Ἐκεῖ, δηλαδή τόσο στήν ἀρχαία Κόρινθο, ὅσο καί στήν εὐρύτερη περιοχή, ὡς γνωστόν, ὁ Ἀπόστολος τῶν Ἐθνῶν Παῦλος, ἔζησε, ἐργάσθηκε καί κήρυξε τό Εὐαγγέλιο, ἵδρυσε Ἐκκλησία, παρέμεινε ἐπί ἀρκετό χρονικό διάστημα καί ἄφησε δεκατέσσερις συνεργάτες καί συνεχιστές τοῦ ἀποστολικοῦ του ἔργου[17]. Γνωστές εἶναι οἱ δυό ἐπιστολές τοῦ Παύλου πρός τούς Κορινθίους, μέ συμβουλές, λύσεις ἀποριῶν καί προσπάθειες γιά τήν τόνωση τοῦ ἠθικοῦ τῶν νέων πιστῶν τῆς Κορίνθου, ἤδη ἀπό τόν Α' αἰώνα. Ὁ χριστιανισμός πολύ γρήγορα ἐξαπλώθηκε ἀπό τήν Κόρινθο στήν Πάτρα, ἀλλά καί στήν Σπάρτη καί σίγουρα σέ γειτονικές μέ τή Σπάρτη περιοχές, ὅπως αὐτή τῆς Μονεμβασίας. Συγκεκριμένα στή Σπάρτη ὑπῆρχαν χριστιανοί ἤδη ἀπό τόν Α' αἰώνα, ἱδρύθηκε δέ χριστιανική ἐκκλησία γύρω στό 150 ἐπί Ρωμαίου αὐτοκράτορα Μάρκου Αὐρηλίου. Ἀπό τό ἔτος 170 οἱ εὑρισκόμενοι στήν πόλη τῆς Σπάρτης χριστιανοί, ἐκκλησιαστικά ὑπάγονταν στή δικαιοδοσία τοῦ Ἐπισκόπου Κορίνθου, ἀπό δέ τίς ἀρχές τοῦ 5ου αἰώνα ἡ Σπάρτη ἀναφέρεται ὡς Ἐπισκοπή Λακεδαιμονίας, ἡ ὁποία ὑπήχθη στήν Μητρόπολη Κορίνθου, ὅπως

16. *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 17ος, σελ. 334.

17. Ἀρχιμ. Μεθοδίου Φούγια, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι 1968, σελ.46-48, 71-79. Βλέπε καί Χρυσοστόμου Α. Παπαδοπούλου, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος (ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ 1934)*, Ἔκδοσις Τρίτη, Ἀποστολική Διακονία, 2000, σελ. 9 – 19.

καί ἡ Ἐπισκοπή Πατρῶν[18]. Δέν διασώζονται πληροφορίες γιά κινήσεις χριστιανῶν ἐπί τοῦ ἐδάφους τῆς Μονεμβασίας τήν ἐποχή ἐκείνη, ἴσως ἐπειδή δέν ἦταν γνωστή σέ πολλούς, τουλάχιστον μέ τό ὄνομα πού τήν γνωρίζομε σήμερα. Ἡ γεωφυσική ὄψη τῆς πόλης (βράχοι, λόφος, γύρω θάλασσα) θεωρεῖτο ἰδανική γιά τήν ἐγκατάσταση τῶν χριστιανῶν τῆς Πελοποννήσου, οἱ ὁποῖοι γιά νά γλυτώσουν ἀπό τήν ἐπίθεση τῶν Ἀράβων πού ἔλαβε χώρα κατά τά ἔτη τοῦ Βυζαντινοῦ αὐτοκράτορα Μαυρικίου (582-602) κατοίκησαν τό δύσβατο αὐτό μέρος μαζί μέ τόν Ἐπίσκοπό τους. Τό «Χρονικόν περί τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας»[19] δέν ἀναφέρει ποιοί Ἐπίσκοποι Πελοποννήσου κατοίκησαν τήν περιοχή αὐτή. Κατά τά τέλη τοῦ ΣΤ′ αἰώνα ὅμως ὁ χριστιανισμός ἦταν ἤδη γνωστός στή νοτιότατη αὐτή ἄκρη τῆς Πελοποννήσου. Τό σλαβικό πρόβλημα τῆς ἐποχῆς ἐκείνης δέν ἐμπόδισε τούς κατοίκους νά ἀσπαστοῦν τό χριστιανισμό κατά τούς σκοτεινούς αἰῶνες μέχρι τόν Στ᾽ αιώνα. Ὁ Ἐπίσκοπος Πελοποννήσου πού βρῆκε καταφύγιο στό βραχῶδες αὐτό σημεῖο, ἔγινε Ἐπίσκοπος Μονεμβασίας, καί ἐκκλησιαστικά ὑπαγόταν στόν Μητροπολίτη Κορίνθου, ὁ ὁποῖος ἀνῆκε στήν εὐρεία ἀκτίνα τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ. Τό «Χρονικόν τῆς κτίσεως τῆς Μονεμβασίας» τό ἀναφέρει ὁ σπουδαῖος Γεώργιος Φραντζῆς, πού ὑπῆρξε Πρωτοβεστιάριος τοῦ Ἱεροῦ Παλατίου[20]. Ὁ κώδικας δέ 522 τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου τάφου, ὁ ὁποῖος περιέχει τόν κατάλογο τῶν Ἐπισκοπῶν, ἀπό τήν ἐποχή τοῦ αὐτοκράτορα Λέοντος τοῦ Σοφοῦ[21] (886-912) ἀναφέρει πώς ἡ κτίση τῆς Μονεμβασίας μέ τό σημερινό ὄνομα πού ἔχει ἡ πόλη, ἀνέρχεται στό ἔτος 567, ἐπί δέ τῆς ἐποχῆς τοῦ αὐτοκράτορα Μαυρικίου (582-602), ἡ Μονεμβασία ἐκκλησιαστικῶς καλεῖτο Μητρόπολη, ἡ ὁποία ἀποσπάσθηκε ἀπό τήν πρεσβυγενή Μητρόπολη Κορίνθου, κατεῖχε δέ τήν τρίτη τάξη[22]. Σύμφωνα μέ ἄλλους μελετητές, ἡ προαγωγή τῆς Ἐπισκοπῆς Μονεμβασίας σέ Μητρόπολη καί κατά συνέπεια ἡ ἀπόσπασή της ἀπό τήν μητρόπολη Κορίνθου, ἔγινε ἀρκετά ἀργότερα, κατά τά τέλη τοῦ ΙΓ′ αἰώνα, τό 1293, καί κατετάγη στή δέκατη μητροπολιτική θέση, ὁπότε ἡ

---

18. Ἱερά Μητρόπολις Μονεμβασίας καί Σπάρτης, *Θησαυροί καί κειμήλια Μουσείου Ἐκκλησιαστικῆς Τέχνης*, Σπάρτη 1998, σελ. 19.
19. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 40-41.
20. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας καί αἱ ὑπ᾽ αὐτήν ὑπαγόμεναι Ἐπισκοπαί μέχρι τοῦ 18ου αἰῶνος, *Θεολογία*, τόμ. 7ος ἐν Ἀθήναις 1929, σελ. 439.
21. Heinrrich Gelzer, *Texte der Notitiae Episcopatuum*, Munchen, 1901, σελ.556.
22. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας..., *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 139-140.

μητρόπολη Κορίνθου ἀπώλεσε τίς ἐπισκοπές Μαΐνης καί Ζεμενοῦ, οἱ ὁποῖες ὑπήχθησαν στή μητρόπολη Μονεμβασίας[23].

Ὑπάρχει ἀκόμη καί ἡ ἄποψη ὅτι ἐπί τῆς ἐποχῆς τοῦ αὐτο-κράτορος Ἀνδρονίκου τοῦ Β′ ἡ Μητρόπολη Μονεμβασίας εἶχε ἤδη ἀποσπασθεῖ ἀπό τήν μητρόπολη Κορίνθου καί ὑπαγόταν στή μητρόπολη Παλαιῶν Πατρῶν, ὁπότε καί προήχθη ὑπό τοῦ ἐν λόγῳ αὐτοκράτορος σέ ἀνεξάρτητη Μητρόπολη καί τοποθετήθηκε, κατά τήν ἐκκλησιαστική τάξη, ὡς 34ος θρόνος μετά τόν μητροπολίτη Κορίνθου καί πρό τοῦ Ἀθηνῶν, ἐπί ἀρχιεπισκόπου Μονεμβασίας Νικολάου[24]. Σταθμός στήν ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Μονεμβασίας ἀπετέλεσε τό γεγονός ὅτι στή Ζ′ Οἰκουμενική Σύνοδο, ἡ ὁποία συνεκλήθη τό 787 στή Νίκαια τῆς Βιθυνίας τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ἔλαβε ἐνεργό μέρος, ὁ Ἐπίσκοπος Μονεμβασίας Πέτρος, ὁ ὁποῖος διεκρίθη τά μέγιστα καί τιμήθηκε ὡς ἅγιος στήν παροικία του[25]. Πρόκειται γιά ἐξαιρετικά σημαντικό ἐκκλησιαστικό γεγονός, πού συνέβη μικρό χρονικό διάστημα μετά τό φονικό λοιμό τοῦ 746, ὁ ὁποῖος ἀποδεκάτισε πολλές πόλεις τῆς Πελοποννήσου ἀνάμεσα στίς ὁποῖες καί τήν Μονεμβασία. Ἄν ἡ πόλη δέν εἶχε σημαντική κοινωνική, οἰκονομική καί θρησκευτική δύναμη εἶναι ἀμφίβολο ἄν θά μποροῦσε νά ἀνακάμψει μέσα σέ τόσο μικρό χρονικό διάστημα. Μετά ἀπό τό ὄνομα τοῦ Ἐπισκόπου Μονεμβασίας Πέτρου, ἐμφανίζονται καί ἄλλα ὀνόματα Ἐπισκόπων Μονεμβασίας σέ χρονολογικό κατάλογο μέ τό ὄνομα Codex Tauriniensis 336. Πρόκειται γιά τοπικό Συνοδικό κώδικα τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας, μέ πρῶτο τό ὄνομα τοῦ Θεοφάνους, τοῦ ἀποκαλουμένου «ἐξομολογητοῦ» καί θεωρουμένου ὡς ἁγίου, ὁ ὁποῖος πιθανότατα ἔζησε καί ἤκμασε[26] στά τέλη τοῦ Η′ αἰώνα, καί ἴσως στίς ἀρχές τοῦ Θ′. Τό ὄνομα τοῦ Θεοφάνους μέ τήν προσαγόρευση «ἀρχιεπίσκοπος» μνημονεύει ὁ κατά πολύ μεταγενέστερός του μητροπολίτης Μονεμβασίας Δοσίθεος σέ ἐπιστολή πού ἔστειλε στόν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως τό 1427, ἀναφέροντας μεταξύ ἄλλων τήν ἱστορία τῆς Μητροπόλεως Μονεμβασίας φθάνοντας μέχρι καί 600 ἔτη πρίν ἀπό τήν ἐποχή του, μέ ἀφορμή τή διένεξη

---

23. Μεθοδίου Φούγια, Μητροπολίτου Πισιδίας, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου*, Β΄ Ἔκδοση, Ἀθήνα 1997, σελ. 222.

24. Αρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *Ὁ τίτλος Παναγιώτατος*, Ἀθῆναι 1964, σελ. 29-30.

25. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 42 Ἐπίσης βλ. καί Ἀρχιμ. Μεθοδίου Φούγια, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι 1968, σελ.181 Γιά τή συμμετοχή τοῦ Ἐπισκόπου Μονεμβασίας Πέτρου στή Ζ′ Οἰκουμενική Σύνοδο ἐπίσης βλ. καί Mansi, 12, vol. 1110. Πρβλ. Καί Χρυσοστόμου Α. Παπαδοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 59.

26. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 42.

γιά τήν ἐπισκοπή τῆς Μαΐνης[27]. Κατά τό Ζ' μ.Χ αἰ. ἡ Μονεμβασία ἦταν μία ἀσήμαντη ἐπισκοπή καί σύμφωνα μέ τά «Ἑλληνικά Τακτικά» ἡ Ἐπισκοπή Μονεμβασίας ὑπαγόταν στή μητρόπολη Κορίνθου ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι τόν Ι' ἐνδεχομένως μέχρι καί τόν ΙΒ' μ. Χ. αἰ.[28] Ὁ ἄγνωστος στόν κατάλογο τῶν ἐπισκόπων Μονεμβασίας Ἰωάννης ἀναφέρεται ὅτι πῆγε στή Ρώμη, κατά τήν ἐποχή τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων, μᾶλλον γιά νά συμβάλλει στήν καταστολή τῶν διώξεων. Κατά τήν ἐκτίμηση τοῦ Laurent, ὑπάρχει σύγχυση στόν συντάκτη τοῦ τοπικοῦ Συνοδικοῦ τῆς μητροπόλεως μεταξύ τῶν ὀνομάτων τοῦ Θεοφάνους καί τοῦ Ἰωάννου. Πιθανότατα ἀπεδόθησαν οἱ ἐνέργειες τοῦ Ἰωάννου στόν Θεοφάνη. Ὑπάρχουν πληροφορίες γιά ὁρισμένα ὀνόματα Ἐπισκόπων της Μονεμβασίας ὅπως: τοῦ Ἰωάννου, μέσα τοῦ Ι' αἰώνα, τοῦ Παύλου, μέσα ἐπίσης τοῦ Ι' αἰώνα(955), ὁ ὁποῖος ἔζησε πιθανότατα κατά τά ἔτη τοῦ αὐτοκράτορα Κωνσταντίνου τοῦ Πορφυρογέννητου καί τοῦ ἐπισκόπου Γεωργίου. Τόν ἐπίσκοπο Μονεμβασίας Γεώργιο τόν γνωρίζομε λόγω τῆς σφραγίδας του πού τοποθετεῖται χρονολογικά στά τέλη τοῦ Ι' αἰώνα[29]. Σύγχρονος τοῦ ἐπισκόπου Γεωργίου θεωρεῖται ὁ ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος, ὁ ὁποῖος γίνεται γνωστός, ἐπίσης ἀπό τή σφραγίδα του[30]. Διαπιστώνουμε, ὅτι κάποιοι ἀπό τούς ἐπισκόπους Μονεμβασίας ἔγιναν γνωστοί ἀπό σημαντικά, σχετικά μέ αὐτούς στοιχεῖα, ὅπως ἦταν οἱ σφραγίδες τους, κάτι πού τούς συνόδευε ὡς διακεκριμένες προσωπικότητες. Σημαντικό τυγχάνει ἐπίσης τό γεγονός ὅτι στόν κατάλογο τό γνωστό ὡς Notitiae τοῦ Λέοντος ΣΤ' τοῦ Σοφοῦ (886-912) ἀναφέρεται ἡ μητρόπολη Κορίνθου στήν ὁποία ὑπαγόταν ἐκτός τῶν ἄλλων καί ἡ Ἐπισκοπή Μονεμβασίας[31].

Ἡ περίοδος τῆς κυριαρχίας τῶν Φράγκων στήν Πελοπόννησο καί ἡ ταυτόχρονη σημαντική θέση πού ἀπέκτησε ἡ Μονεμβασία λόγω τοῦ ἰσχυροῦ κάστρου της καί τοῦ ἀπόρθητου τῆς πόλεώς της, ἔστρεψαν ἐπάνω της τό ἐνδιαφέρον τῶν πολιτικῶν, στρατιωτικῶν καί ἐκκλησιαστικῶν ἀρχηγῶν τοῦ Βυζαντίου. Σ᾽ αὐτό εὐνόη-

---

27. Σπυρίδωνος Π. Λάμπρου, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τόμος δωδέκατος, Ἀθήνησιν 1915, σελ. 279 - 280. Ἐδῶ δέν ἀναφέρεται ὄνομα μητροπολίτου Μονεμβασίας, ἀλλά ἁπλῶς παρουσιάζονται δυό ἀναφορές του πρός τόν πατριάρχη. σελ. 257-318.
28. Μεθοδίου Φούγια, Μητροπολίτου Πισιδίας, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου*, Β᾽ Ἔκδοση, Ἀθήνα 1997, σελ. 224.
29. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 42- 43.
30. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 43. Ἐπίσης βλ. Ἀρχιμ. Μεθοδίου Φούγια, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι 1968, σελ. 188.
31. Ἀρχιμ. Μεθοδίου Φούγια, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι 1968, σελ. 202.

σε καί τό γεγονός ὅτι ὁ Μυστρᾶς, πού ἦταν ἡ ἕδρα τοῦ δεσποτάτου τοῦ Μορέως, βρισκόταν γεωγραφικά πολύ κοντά στή Μονεμβασία. Ταυτόχρονα, λόγω τοῦ ὅτι ἡ πόλη τῆς Μονεμβασίας παρεῖχε ἀσφάλεια στούς κατοίκους τῆς Πελοποννήσου πού ἐκδιώκονταν ἀπό τούς Φράγκους, ἔκανε τούς δεσπότες τοῦ Μορέως νά τήν τιμήσουν μέ τό ἐνδιαφέρον τους καί νά τῆς χαρίσουν πολλά προνόμια, πού ἦταν ἀπαραίτητα γιά τήν ἐξέλιξή της. Ἐπί τῶν χρόνων τῆς βασιλείας τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Β΄ τοῦ Παλαιολόγου, τοῦ Πρεσβυτέρου(1282-1328) καί συγκεκριμένα τό 1284, μέ αὐτοκρατορικό χρυσόβουλλο, ἡ ἐπισκοπή Μονεμβασίας προβιβάσθηκε σέ ἀνεξάρτητη Μητρόπολη, κατέχοντας στή μητροπολιτική τάξη τήν 34η θέση, μετά τόν μητροπολίτη Κορίνθου καί πρίν ἀπό τόν μητροπολίτη Ἀθηνῶν, ἐπί ἀρχιεπισκόπου Μονεμβασίας Νικολάου[32]. Σύμφωνα μέ τό χρυσόβουλλο αὐτό ὁ μητροπολίτης Μονεμβασίας εἶχε ὑποκείμενες σέ αὐτόν τίς ἐπισκοπές τῆς Κυνουρίας, τοῦ Ἕλους, τῆς Μαΐνης, τοῦ Ρέοντος καί τοῦ Ζεμενοῦ[33]. Μετά τό χρυσόβουλλο τοῦ 1284, ὁ ἴδιος αὐτοκράτορας τό 1293 μέ νέο χρυσόβουλλο καθόρισε μέ πολλές λεπτομέρειες τήν πνευματική δικαιοδοσία τοῦ μητροπολίτη Μονεμβασίας, στόν ὁποῖο ἐκτός τῶν ἄλλων, ἀπένειμε καί τόν τίτλο τοῦ «Ἐξάρχου πάσης Πελοποννήσου»[34].

4. Σημασία τοῦ χρυσοβούλλου τοῦ 1301 γιά τή μητρόπολη Μονεμβασίας

Τό 1301 ὁ Ἀνδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος μέ νέο χρυσόβουλλο ἐνδιαφέρθηκε καί πάλι ἐκκλησιαστικῶς γιά τή μητρόπολη τῆς Μονεμβασίας. Βάσει τοῦ χρυσοβούλλου αὐτοῦ, κατά τό ἔτος 6809 τῆς 14ης Ἰνδικτιῶνος, δηλαδή τό 1301, ἡ μητρόπολη Μονεμβασίας ἀναβαθμίσθηκε καί προεβλήθη μέ μεγάλες καί ξεχωριστές τιμές, ἀποτελούμενη ἀπό ὀκτώ ἐπισκοπές συμπεριλαμβανομένων καί τῶν ἐπισκοπῶν Κορώνης, Μεθώνης καί Ἀνδρούσης πού προστέθηκαν στίς ἤδη ὑπάρχουσες, ἄν καί ὁρισμένες ἀπό αὐτές βρίσκονταν κάτω ἀπό τήν κυριαρχία τῶν Λατίνων. Παλαιότερα, ἡ ἐκκλησία τῆς Μο-

---

32. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, «Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας καί αἱ ὑπ' αὐτήν ὑπαγόμεναι Ἐπισκοπαί μέχρι τοῦ 18ου αἰῶνος», *Θεολογία*, τόμ. Ζ', Ἐν Ἀθήναις 1929, σελ. 140.

33. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, «Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας ...», *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 142.

34. Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 333. Πρβλ. Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *Ὁ τίτλος Παναγιώτατος*, Ἀθῆναι 1964, σελ. 63. Ἐπίσης, Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 43.

νεμβασίας, ὅπως ἔχει ἀναφερθεῖ, ὑπαγόταν ὡς ἐπισκοπή στή μητρόπολη Κορίνθου, σύμφωνα καί μέ τόν κατάλογο, ὁ ὁποῖος συντάχθηκε ἐπί Λέοντος τοῦ σοφοῦ (886-911) καί πατριάρχου Νικολάου τοῦ Μυστικοῦ[35]. Ὁ Αὐτοκράτορας, μέ τό χρυσόβουλλο αὐτό ὅρισε, νά ἔχει ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας πλήρη δικαιώματα χειροτονίας ἐπισκόπων καί στίς νέες Ἐπισκοπές πού ὑπήχθησαν σέ αὐτόν, ὅπως συνέβαινε μέ ἐκεῖνες πού ἤδη κατεῖχε, συμπεριλαμβανομένων καί ὅλων τῶν πνευματικῶν δικαιωμάτων καί προνομίων πού ἀποδίδονται σέ Μητροπολίτη. Τήν δικαιοδοσία τῶν Ἐπισκοπῶν αὐτῶν διατήρησε ὁ μητροπολίτης Μονεμβασίας μέχρι τά μέσα τοῦ 17ου αἰῶνος, ὁπότε τό μητροπολιτικό σύστημα ἀρχίζει νά χαλαρώνει. Ἐξαιρετικά σημαντικό καθίσταται τό γεγονός ὅτι ἡ μητρόπολη Μονεμβασίας βάσει τοῦ χρυσοβούλλου τοῦ 1301, τό ὁποῖο θά μπορούσαμε νά ἰσχυρισθοῦμε ἀποτελεῖ συστηματοποίηση καί ὁλοκλήρωση τῶν προγενεστέρων αὐτοκρατορικῶν χρυσοβούλλων, ἀνῆλθε στήν 10η Μητροπολιτική τάξη. Ἔτσι στόν Μονεμβασίας παρεχωρήθησαν τά δικαιώματα τοῦ μητροπολίτη Σίδης τῆς Παμφυλίας, τοῦ ὁποίου ἡ ἐκκλησιαστική θέση σέ ὅλες τίς ἐκκλησιαστικές λειτουργικές διαδικασίες, πράξεις καί προσαγορεύσεις ἦταν ἰδιαίτερα τιμητική μέ ἀρκετά προνόμια. Σέ κατάλογο τῆς ἐποχῆς τοῦ αὐτοκράτορα Λέοντα τοῦ σοφοῦ(886-911) καθώς καί σέ κατάλογο τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννου τοῦ Τσιμισκῆ (969-979), ὁ Σίδης κατεῖχε τή 10η θέση, ἐνῶ κατά τήν ἐποχή τοῦ Ἀνδρονίκου τοῦ Β' τοῦ Πρεσβυτέρου, κατεῖχε τή 13η θέση. Κατά τόν ΙΔ' αἰώνα, ἐπί Ἀνδρονίκου τοῦ Γ', τοῦ Παλαιολόγου (1328-1341), στήν τάξη τοῦ καταλόγου τῶν μητροπόλεων καί τῶν ἀρχιεπισκοπῶν, παρά τίς διάφορες ἀλλαγές πού εἶχαν ἐπέλθει, ἐμφανίζεται ἐκ νέου ὁ Σίδης στήν 10η θέση, τήν ὁποία εἶχαν καί οἱ μητροπολίτες Μονεμβασίας καί Ἀθηνῶν. Στήν Τουρκοκρατία, ἡ σειρά αὐτή ἀλλάζει, ὁπότε ἐξαφανίζεται ἀπό τόν

---

35. Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 30-31. Ἐπίσης Βλ. Παν. Γ. Νικολοπούλου, *ΘΗΕ*, τόμος 6ος. Ἀθῆναι 1965,σελ. 899. «Ἰνδικτιών»: «Χρονική περίοδος 15 ἐτῶν, ἡ ὁποία ἐχρησιμοποιεῖτο συνήθως (ἐνίοτε καί ἀποκλειστικῶς) διά τήν χρονολόγησιν ἐγγράφων καί γεγονότων. Μετά τήν πλήρωσιν τῆς περιόδου τῶν 15 ἐτῶν ἡ ἀρίθμησις κατ᾿ ἰνδικτιῶνα ἐπανήρχιζεν ἐξ ἀρχῆς καί δέν προσετίθετο (ὅπως συμβαίνει μέ τήν χρονολόγησιν κατ᾿ Ὀλυμπιάδας). Ὁ ὅρος ἰνδικτιών λαμβάνεται καί δι᾿ ὅλην τήν περίοδον τῶν 15 ἐτῶν καί δι᾿ ἕν ἕκαστον ἔτος τῆς περιόδου (α' ἰνδικτιών : α' ἔτος τῆς τρεχούσης ἰνδικτιῶνος). Ἡ χρησιμοποίησις τῆς ἰνδικτιῶνος διά χρονολόγησιν ἀνέρχεται εἰς τόν Διοκλητιανόν καί τοποθετεῖται εἰς τήν Αἴγυπτον κατά τό ἔτος 297/298, ἀλλά μέ διάρκειαν 5 ἐτῶν. Τό πρῶτον, ἰνδικτιών μέ διάρκειαν 15 ἐτῶν, ἄρχεται ἀπό τοῦ Σεπτεμβρίου 312. Ἡ πρώτη μνεία χρησιμοποιήσεώς της εἰς αὐτοκρατορικά ἔγγραφα εὑρίσκεται εἰς ἀπόφασιν τοῦ αὐτοκράτορος Κωνσταντίου τοῦ ἔτους 356 ἕως 357. . .»

κατάλογο τό ὄνομα τοῦ μητροπολίτη Σίδης, ὁ ὁποῖος ἀπό ἐδῶ καί στό ἑξῆς δέν ἔχει πιά καμία ἐπισκοπή, ἐνῶ πρίν εἶχε δεκαέξ. Στόν ἐκ νέου διαμορφωθέντα κατάλογο τήν 10η τάξη τῶν μητροπόλεων κατέχει ὁ Θεσσαλονίκης, τήν 20η ὁ Μονεμβασίας καί τήν 21η ὁ Ἀθηνῶν. Ἡ σειρά ὅμως αὐτή καί ἡ τάξη , μεταβάλλονται καί πάλι ἀργότερα[36]. Τό χρυσόβουλλο τοῦ 1301, ἀναφέρει μέ λεπτομέρειες τά δικαιώματα πού θά ἀπολάμβανε ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας μέ τήν ἀνάρρησή του στό Μητροπολιτικό θρόνο. Οἱ λεπτομέρειες τοῦ χρυσοβούλλου ἔφθαναν μέχρι καί στά Ἀρχιερατικά ἐνδύματα πού ἐπιβαλλόταν νά φορᾶ ὁ Μητροπολίτης «ἐν ταῖς θείαις ἱεροτελεστίαις». Εἰδικότερα ὁρίζετο νά φέρει σάκκο, πού ἦταν προνόμιο μόνο τῶν πατριαρχῶν καί διβάμπουλον[37]. Ἀναφορά γίνεται ἐπίσης καί στούς τίτλους τοῦ Μητροπολίτη. Ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας θά ἔφερε τόν τίτλο τοῦ «Ἐξάρχου πάσης Πελοποννήσου», τίτλο πού ἔφερε καί μέ τό προηγούμενο χρυσόβουλλο (1293). Ἐπίσης ὁ Μονεμβασίας, προσαγορεύθηκε καί «Παναγιώτατος» ἀπό τόν ἴδιο αὐτοκράτορα Ἀνδρόνικο τόν Β' τόν πρεσβύτερο λόγω τῆς μεγάλης ἀκμῆς καί τῆς σπουδαιότητος πού εἶχε ὡς προκεχωρημένο ἐκκλησιαστικό καί ἐθνικό φυλάκιο στήν ἀκόμη δυτικοκρατούμενη Πελοπόννησο, ἡ πόλη τῆς Μονεμβασίας. Σημειωτέον, ὁ τιμητικός τίτλος «Παναγιώτατος», ἐκτός τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου, ἀπεδόθη πρῶτον στόν Μητροπολίτη Θεσσαλονίκης, μετά στόν Μητροπολίτη Τραπεζοῦντος καί στή συνέχεια, ὅπως ἤδη ἀναφέραμε στόν Μητροπολίτη Μονεμβασίας. Ὁ τίτλος «Παναγιώτατος» γιά τόν Μητροπολίτη Μονεμβασίας, ἐξακολούθησε νά εἶναι σέ ἰσχύ στήν πορεία τῶν αἰώνων, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπό ἀνέκδοτο κώδικα τοῦ «Ἑλκομένου Χριστοῦ» Μονεμβασίας, 1745-1795, ὅπου στά καταχωρημένα πρακτικά διαφόρων συνεδριάσεων, ὁ Μονεμβασίας, ἐμφαίνεται προσφωνούμενος, «Παναγιώτατος». Ὁ ἴδιος τίτλος ἀποδίδεται στόν Μητροπολίτη Μονεμβασίας καί σέ καταχωρήσεις πράξε-

---

36. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, «Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας», *ὡς ἀνωτέρω*, σελ, 141-143. Ἀναφορικά μέ τό χρυσόβουλλο τοῦ 1301, Πρβλ. Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 31-32.

37. Δημ. Ν. Μωραΐτη, *ΘΗΕ* τόμος 7ος σελ. 541, Ἀθῆναι 1965. «Κηροστάτης λέγεται ἄλλως τό παρά Βυζαντινοῖς διβάμπουλον (ἤ δικήριον), ὡς ἀποτελούμενον ἐκ δύο κηρίων, δηλούντων τήν διττήν ἐξουσίαν τοῦ βασιλέως (ἐκκλησιαστικήν καί πολιτικήν). Ὁ κηροστάτης ἐβαστάζετο, ἰδία κατά τάς λιτανείας, πρό τοῦ βασιλέως ὑπό τοῦ λαμπαδαρίου. Ἡ λαμπάς ἦτο μεγάλη καί πολυτελῶς κεκοσμημένη, ὡς λέγει ὁ Βαλσαμών ἐν τοῖς «Πατριαρχικοῖς προνομίοις» αὐτοῦ. Διβάμπουλον εἶχε καί ὁ πατριάρχης, τοῦτο ὅμως κατ᾽ ἀρχάς ἀπετελεῖτο ἐξ ἑνός κηρίου. Ὕστερον τό προνόμιον νά φέρη διβάμπουλον ἀπέκτησε καί ὁ μητροπολίτης Μονεμβασίας, χορηγηθέν εἰς αὐτόν διά χρυσοβούλλου Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου. . .»

ων χειροτονίας διακόνων, πρεσβυτέρων, πρωτονοταρίων καί πρωτοψαλτῶν[38]. Τά προνόμια ὅμως τοῦ Μητροπολίτη Μονεμβασίας δέν σταμάτησαν ἐδῶ. Τό ἴδιο χρυσόβουλλο ἔδωσε στόν Μητροπολίτη Μονεμβασίας τό δικαίωμα νά ὑπογράφει καί νά ἐμφανίζει «Ἰνδικτιώνα» ἀντί κάθε ἄλλης ἐπισημάνσεως, ὅταν ἔγραφε στούς ὑποκείμενους σέ αὐτόν ἐπισκόπους καί στίς ἐπαρχίες πού ὁ ἴδιος διοικοῦσε. Ὡς γνωστόν, ἡ ἀναγραφή τῆς Ἰνδικτιώνας ἦταν ἀπόδειξη μεγάλου κύρους καί ἐξαιρετικῆς τιμῆς, καθόσον μέ Ἰνδικτιώνα εἶχαν τό προνόμιο νά ὑπογράφουν μόνο οἱ αὐτοκράτορες, οἱ ἡγεμόνες καί οἱ Πατριάρχες[39]. Λόγω τῆς σπουδαιότητος τοῦ χρυσοβούλλου αὐτοῦ παραθέτουμε αὐτούσιο τό τμῆμα πού ἀφορᾶ στά προνόμια τά ὁποῖα ὁ αὐτοκράτορας Ἀνδρόνικος Β' Παλαιολόγος, ὁ πρεσβύτερος, παραχώρησε στό Μητροπολίτη Μονεμβασίας ὡς κάτοχος τῆς ἀνωτάτης πολιτειακῆς ἐξουσίας, πού συγχρόνως θεωρεῖτο καί ἐγγυητής τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνότητος. Τό κείμενο ἔχει ὡς ἑξῆς: «Ἐν βασιλεύσι καί ἀηττήτου Ἀνδρονίκου, αὐτοκράτορος Ρωμαίων, πρός τόν ἁγιώτατον μητροπολίτην Μονεμβασίας, καί τούς αὐτοῦ διαδόχους.. . . . .Τό γάρ δή κατά τήν Πελοπόννησον περιώνυμον ἄστυ Μονεμβασίας, ἔστι μέν ὡς ἀληθῶς τῶν κατ' αὐτήν δή πάντων μακρῶ προέχον, καί τά πρῶτα δή σαφῶς ἁπάντων φερόμενον, ὡς μηδένα μηδενί τῶν ταύτη γε ἄλλων λείπεσθαι ξυγχωροῦν.. . . . .ἐκ πάντων ἄρα τούτων, τό καινίσαι τί πρός τό κρεῖττον, καί προβιβᾶσαι τά τῆς ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας Μονεμβασίας ἐδοκιμάσθη τή βασιλεία μου. Καί τοίνυν, φθάνει μέν ἤδη πρότερον προθεσπίσασα, καί βαθμόν τινά τῶν ὑψηλοτέρων ἔχειν ταύτην δή τήν ἁγιωτάτην μητρόπολιν, καί τόπον τινά Ἐκκλησίας ἑτέρας καί τάξιν προεσβεσμένης καί ὡσπερεῖ παρελθούσης, οὐ μήν ἀλλά, καί μεγίστης ἐνορίας ἐξαρχίαν τέ καί ἐπισκοπήν ἀναλόγως διαταξαμένη τε καί προσηκόντως. Ἐπεί δέ αὐτά δή ταῦτα καί χρυσοβούλλω βεβαιωθῆναι, καί τό πιστόν λαβεῖν καί ἄτρεπτον ἐξητήσατο ὁ ἀνωτέρω εἰρημένος ἱερώτατος τῆς τοιαύτης Ἐκκλησίας ἀρχιερατικός προϊστάμενος, ἡ βασιλεία μου καί τά τῆς τοιαύτης αἰτήσεως προσεδέξατο, καί πρός πέρας ἀγαγεῖν ηὐδόκησε. Καί τοίνυν τόν παρόντα χρυσόβουλλον ΛΟ-

38. Ἀρχιμ. Βασιλείου Κ. Στεφανίδου, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία ἀπαρχῆς μέχρι σήμερον*, Δ' ἔκδοσις, ἐκδοτικός οἶκος «Ἀστήρ», Ἀθῆναι 1978, σελ. 441-442. Πρβλ. καί Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *ὡς ανωτέρω*, σελ. 25-29, 37-40, 43. «Τότε ὁ σάκκος δηλονότι ἄμφιον αὐτοκρατορικόν, ἦτο προνόμιον μόνον τῶν Πατριαρχῶν χορηγούμενον ὑπό τοῦ αὐτοκράτορος, ὡς καί εἰς διακρινομένους καί τιμωμένους ὑπ' αὐτοῦ Ἐπισκόπους ὡς ὁ τῆς Μονεμβασίας.. . . .»

39. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, «Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας», *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 142-144. Ἐπίσης βλ. καί Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 35-36.

ΓΟΝ αὐτῆς ἀπολύει, δι᾽ οὐ καί βούλεται σύν Θεῷ, καί εὐδοκεῖ, καί θεσπίζει, τόν τε, ὡς εἴρηται, νῦν προϊστάμενον ἀρχιερατικῶς τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης Μητροπόλεως Μονεμβασίας καί τούς καθ᾽ ἑξῆς τῶν αὐτῆς διαδεξομένους θρόνον ἐπαπολαύειν τῆς ἀνηκούσης τῷ τοῦ Σίδης θρόνῳ τιμῆς ἐν ἅπασι, καθέδραις τε δηλαδή, καί προελεύσασι τε, καί στάσεσι, γραφαῖς τε, καί ὅλως τοῖς ἐθίμοις ἔργοις ἀρχιερατικοῖς, καί λειτουργήμασιν ἅπασι, φορεῖν δέ καί σάκκον ἐν ταῖς θείαις ἱεροτελεστίαις, ὁμοίως δέ καί διβάμπουλον, καί ἁπλῶς πάντα τά ἐκείνης προνόμια τε καί δίκαια ἔχειν, ἔξαρχον τοῦτον μόνον εἶναι τε καί λέγεσθαι πάσης δή τῆς Πελοποννήσου τόν τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης ἀρχιερατικῶς Ἐκκλησίας προϊστάμενον, καί τῆς ἐντεῦθεν τιμῆς ἀπολαύοντα, ἥ δή καί τοῖς ἄλλοις εἴθισται τῶν ἱερωτάτων ἀρχιερέων, τοῖς ἠξιωμένοις διαφόρως ἐξαρχεύειν θεμάτων τε καί χωρῶν. Ὡσαύτως δέ πρός τοῖς ἄλλοις καί τοῦτο θεσπίζει καί παρακελεύεται, πάντας δηλαδή τούς ὑπ᾽ αὐτόν ἐπισκόπους ἐν τε φήμαις καί γραφαῖς, παναγιώτατον προσαγορεύειν καί ὀνομάζεσθαι, αὐτόν δέ πάλιν ἐν τοῖς σημειώμασι καί γράμμμασιν Ἰνδικτιῶνα ἐμφαίνειν πρός αὐτούς, καί πρός πᾶσαν τήν αὐτοῦ ἐπαρχίαν ἀνθ' ἑτέρας ὑποσημάνσεως. Ἐπεί δέ ἔφθασαν προστεθεῖναι πρότερόν τῇ τοιαύτῃ ἁγιωτάτῃ μητροπόλει καί ἐπισκοπαί αὗται, ἡ τῆς Κυνουρίας(Κυθουρίας στό χειρόγραφο), ἡ τοῦ Ἕλους, ἡ τῆς Μαΐνης, ἡ τοῦ Ρέοντος καί ἡ τοῦ Ζεμενοῦ, προσβεβαιοῖ μέν προηγουμένως καί προσεδράζει ταύτας αὐτή καί διά τοῦ παρόντος χρυσοβούλλου ΛΟΓΟΥ αὐτῆς ἡ βασιλεία μου, καί θεσπίζει, καί διατάττεται καί εἰς τό ἑξῆς ὑπ᾽ αὐτήν εἶναι, καθώς εὑρίσκονται μέχρι καί εἰς τό νῦν. Ἔτι μέντοι δι᾽ αὐτοῦ δή τούτου τό φιλότιμον προσεπαύξουσά τε ταύτη καί προσεπιτείνουσα εὐδοκεῖ καί παρακελεύεται ὑπ᾽ αὐτήν εἶναι καί ἑτέρας ἐπισκοπάς ταύτας, ἤγουν τήν τῆς Κορώνης, τήν τῆς Μεθώνης, καί τήν τῆς Ἀνδρούσης, καί ὑποκεῖσθαι ὁμοίως καί ταύτας τῇ αὐτῇ ἁγιωτάτῃ Ἐκκλησίᾳ τῆς Μονεμβασίας, ὡς καί τάς ἄλλας, ὡς ἄρα μητροπόλει αὐτῶν, καί δέχεσθαι εἰς ἀρχιερεῖς ἑαυτῶν, οὗς ἄν ὁ ἐν τῇ εἰρημένῃ ἁγιωτάτῃ μητροπόλει εὑρισκόμενος ἀρχιερεύς χειροτονῆσαι διακρίνοι καί ἐγκαταστῆσαι ἐπ᾽ αὐταῖς.. . . .Πάντα ταῦτα, καί ὅσα οἱ εἰρημένοι τόποι πρός γε τά νότια μέρη περικυκλοῦσι καί διορίζουσιν, οὗτος ἐστιν, ὡς εἴρηται, ὁ τῆς ἐπαρχίας περιοδικός τύπος, ὡς ἐν συνόψει, τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Μονεμβασίας, ἄνευ τῶν δυό ἐπισκοπῶν τῆς Κυνουρίας, καί τῆς Ζεμενᾶς. Πλήν, εἰ καί ἀρτίως εὑρίσκοντα τίνες τῶν εἰρημένων ἁγιωτάτων ἐπισκοπῶν εἰς τό μέρος τῶν Λατίνων, ἀλλ᾽ οὖν καί νῦν, καί ὁπηνίκα Θεός εὐδοκήσῃ ἐπανελθεῖν καί ἀνασωθεῖναι αὖθις ταύτας εἰς τό μέρος τῆς βασιλείας, ὑπό τήν τοιαύτην ἔσονται ἁγιωτάτην μητρόπολιν Μονεμβασίας, ἐπ᾽ ἀδείας τε ἕξει μετά τοῦ ἀνήκοντος ἀρχιερεῦσι δικαίου ὁ ταύτης δή προϊστάμενος χειροτονεῖν ἐπισκόπους ἐν

αὐταῖς, ὡς καί ἐν ταῖς εἰρημέναις ἑτέραις ἐπισκοπαῖς. Οὕτω γάρ δή περί τούτων καί δεδοκίμασεν ἡ βασιλεία μου καί διά τῆς δεδομένης ταύτης χάριτι τοῦ Χριστοῦ περί τῶν τοιούτων ἐννόμου καί θείας ὄντως ἀδείας τε καί ἐξουσίας παρεκελεύσατο, προηγουμένως μέν δηλαδή, ὡς εἴρηται, τόν τόπον ἔχειν τῆς προεσβεσμένης καί πρό χρόνων ἀπολομένης Ἐκκλησίας Σίδης τόν ταύτης δή τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως Μονεμβασίας ἀρχιερατικῶς προϊστάμενον, καί τῆς τῷ τοιούτῳ θρόνῳ ἀνηκούσης, ὡς δεδήλωται, πάντη τε καί πάσης καί διά πάντων ἀπολαὺειν τιμῆς, ἔτι γε μήν καί ἐξαρχεύειν ἁπάσης τῆς Πελοποννήσου, πρός δ' ἄρα τούτω ἔχειν καί τάς ἄλλας εὐεργεσίας, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, ὡσαύτως καί τάς ὑπ᾽ αὐτόν διαληφθείσας ἐπισκοπάς, ἅς τε δηλαδή πρότερον ὑποτεταγμένας εἶχε, καί ἅς νῦν ἐπιλοίπους προσεκύρωσεν ἡ βασιλεία μου, καί κατ᾽ ὄνομα καί περιγραφικῶς πᾶσαι δεδήλωνται. Εἰς γάρ τήν περί τούτων ἁπάντων βεβαίωσιν, ἀσφάλειαν τε, καί διαμονήν ἄτρεπτον, ὥστε διά παντός αὔτω στέργειν, καί μή μετά βραχύ μετατραπῆναι, καί μεταβολήν ...... ἐπ᾽ αὐτοῖς συμβῆναι, καί ὁ παρών χρυσόβουλλος ΛΟΓΟΣ τῆς βασιλείας μου ἐπεβραβεύθη καί ἐπεχορηγήθη τῷ τέ νῦν ἱερωτάτῳ μητροπολίτη τῆς τοιαύτης ἁγιωτάτης Ἐκκλησίας Μονεμβασίας, ὑπερτίμῳ καί ἐξάρχῳ πάσης Πελοποννήσου, καί τόν τόπον ἔχοντι τοῦ Σίδης, ἀλλά δή καί τοῖς μετ᾽ αὐτόν διαδεξομένοις τόν αὐτόν θρόνον. Ἀπολυθείς κατά μήνα Ἰούνιον τῆς ἐνισταμένης ΕΚΤΗΣ Ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ ἔτους, ἐν ᾧ καί τό ἡμέτερον θεοσεβές καί θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο κράτος, (ὑπογρ). Ἀνδρόνικος ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστός βασιλεύς καί αὐτοκράτωρ Ρωμαίων Δούκας Ἄγγελος Κομνηνός ὁ Παλαιολόγος»[40]. Παρατηροῦμε λοιπόν, ὅτι ὁ αὐτοκράτορας Ἀνδρόνικος Β΄ ὁ Παλαιολόγος, ἐπέδειξε ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον γιά τή Μονεμβασία στά τέλη τοῦ ΙΓ' καί στίς ἀρχές τοῦ ΙΔ' αἰώνα. Τό γεγονός αὐτό ὀφείλεται στό ὅτι τό Βυζαντινό κράτος εἶχε χάσει τήν αἴγλη καί τήν παντοδυναμία πού τό συνόδευαν γιά αἰῶνες, ἀναδεικνύοντας το σέ ὑπερδύναμη τῆς ἐποχῆς του. Ἀποδυναμωμένο πλέον διατηροῦσε μέρος ἀπό τήν ἄλλοτε κραταιά δύναμή του. Οἱ Παλαιολόγοι ἦταν δεσπότες τοῦ Μορέως καί εἶχαν ἕδρα τους τό Μυστρᾶ. Ἡ Μονεμβασία ἡ ὁποία κατά τήν περίοδο τῶν τελευταίων Βυζαντινῶν αἰώνων βρισκόταν σέ πλήρη κοινωνική καί οἰκονομική εὐρωστία, προσείλκυσε τά βλέμματα τῶν βυζαντινῶν πολιτικῶν καί ἐκκλησιαστικῶν ἡγετῶν. Συνέφερε λοιπόν τούς τότε ἄρχοντες νά προβάλλουν καί νά ἐπηρεάζουν μία τόσο εὐημεροῦσα πόλη, ὅπως ἡ θεωρούμενη ὡς «Βενετία τῆς Ανα-

---

40. Γ. Ράλλη καί Μ. Ποτλῆ, *Σύνταγμα τῶν θείων καί ἱερῶν κανόνων, τῶν τέ ἁγίων καί πανευφήμων ἀποστόλων καί τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καί τοπικῶν συνόδων καί τῶν κατά μέρος ἁγίων πατέρων*, Ἀθήνησι 1855, τόμ. Ε', σελ. 353-340.

τολῆς», Μονεμβασια, γι᾿ αὐτο και ἡ πολη αὐτη προικισθηκε με πολλα πολιτικα, οἰκονομικα και ἐκκλησιαστικα προνομια, τα ὁποια ἀξιοποίησε κατάλληλα γιά τήν ἐποχή της.

Το χρυσοβουλλο τοῦ 1301 ἀκολουθησε σειρα χρυσοβουλλων Βυζαντινῶν αὐτοκρατορων, τα οποία συνεχισθηκαν μεχρι την Ἅλωση τῆς Κωνσταντινουπολεως ἀπο τους Τουρκους (1453), χωρις ὁμως να ἔχουν τη βαρυτητα) την περιεκτικοτητα και το κῦρος τῶν προνομιων τοῦ χρυσοβουλλου τοῦ 1301. Συνεχιζομε ἀναφεροντας το χρυσοβουλλο τοῦ 1317 ἐπισης τοῦ αὐτοκρατορα Ἀνδρονικου Β΄ τοῦ Παλαιολογου, το χρυσοβουλλο τοῦ Μανουηλ Παλαιολογου το 1405, πολλα ἀργυροβουλλα, οπως τοῦ δεσποτη Δημητριου το 1440, ομοιως τοῦ Θεοδωρου Β΄, χωρις σαφῆ ημερομηνια. Ἐπισης τοῦ ἰδιου τοῦ Θεοδωρου Β΄ το 1442[41]. Οι αὐτοκρατορες και δεσποτες με τα σημαντικα αὐτα ἔγγραφα ἐκδηλωναν το ἐνδιαφερον τους για τη Μονεμβασια, ἀκολουθωντας την πολιτικη ιστορια τῆς περιοχῆς, παρολο που οἱ συνθῆκες ἦταν ἐξαιρετικα ἀντιξοες.

Παραλληλα με τα χρυσοβουλλα και τα ἀργυροβουλλα παρεχωρηθησαν στη μητροπολη Μονεμβασιας και πατριαρχικα σιγιλλια τῶν πατριαρχῶν Κων/πολεως οπως τοῦ Ἰωσηφ και τοῦ Μητροφανους,(1570;) δια τῶν ὁποιων κατοχυρωνεται το δικαιωμα τῆς μητροπολεως Μονεμβασιας και ἐπι τῶν ἐπισκοπῶν που κατεῖχε ἀπο παλια. Συγχρονως, ὁ μητροπολιτης Μονεμβασιας, ως ἔξαρχος πασης Πελοποννησου, ἐμφανιζεται να ἀσκεῖ ἐκκλησιαστικη δικαιοδοσια και να χειροτονεῖ ἐπισκοπους για μεν την ἐπισκοπη Ἀμυκλῶν τον Νικηφορον Διακην, για δε την ἐπισκοπη Ἕλους, τον Μαρκον. Ἐπίσης στη μητροπολη Λακεδαιμονιας φερεται να καθιστὰ σκευοφύλακα καί σακελλάριο[42].

5. Καταλογος ἐπισκοπων- μητροπολιτῶν Μονεμβασιας

Ὅσον ἀφορᾶ τον χρονολογικο καταλογο με τα ὀνοματα ὀλων τῶν μητροπολιτῶν Μονεμβασιας, τα πραγματα δεν ἔχουν ἐπαρκῶς διευκρινισθεῖ και ὑπαρχουν καποιες ἀσαφειες. Ωστοσο, συμφωνα με τίς ὑπάρχουσες πηγες(ἐπιστολες, σφραγιδες κ.ἀ.), ἐνδεικτικα θα ἀναφερθοῦμε με συντομια σε μερικους ἐξ αὐτῶν, ἐνῶ παραλληλα θά παραθέσουμε ὀνομαστικο καταλογο τῶν ἐπισκοπων-μητροπολιτῶν Μονεμβασιας, ἀπό τον Η΄ αἰωνα και ἑξῆς. Ἐτσι, τον Μητροπο-

41. Τάσου Αθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 43.

42. Αρχιμ. Θεοφιλου Ν. Σιμοπουλου, *ως ἀνωτερω*, σελ. 30, 37. Ἐπισης βλ. *Περι ἀξιωματων και τῶν καθηκοντων τους* ,Παναγιωτου Ι. Μπουμη: «Οι εξωκατακοιλοι ἢ εξωκατάκηλοι ἄρχοντες» (Προελευσις και νομοκανονικη σημασια τῆς διφυοῦς προσωνυμίας). Αθῆναι 1969 σελ. 85,86.

λίτη Μονεμβασίας Νικόλαο, ἄνδρα μεγάλης ακτινοβολίας, ὁ ὁποῖος ἀπολάμβανε καί τή συμπάθεια του αυτοκράτορος Ανδρονίκου Β', διαδέχθηκε ὁ Σοφρόνιος, ὁ ὁποιος εμφαίνεται από τό 1315. Κατά τά ἔτη 1326-1329 ἀναφέρθηκαν οἱ Μητροπολίτες Ἰωάσαφ καί Ἰωάννης. Δέν γνωρίζομε ἄν πρόκειται περί δυό διαφορετικών προσώπων ἤ ἑνός, του Ἰωάννου μέ παραφθορά τοῦ ὀνόματός του. Από τό 1341 ὡς τό 1344 ποίμανε τή Μητρόπολη Μονεμβασίας ὁ Ἰσίδωρος, στενός φίλος τοῦ Γρηγορίου Παλαμά, ὁ ὁποῖος ανῆλθε αργότερα στόν Πατριαρχικό θρόνο. Διάδοχος τοῦ Μητροπολίτου Ἰσιδώρου ὑπῆρξε ὁ Ἰάκωβος Κουκουνάρης (1344-1347 ἤ 1348). Μετά από παρέλευση κάποιων χρόνων γίνεται αναφορά στό ὄνομα τοῦ Μητροπολίτη Μονεμβασίας Ἰωσήφ (1386-1395) μέ παρεμβολή τοῦ ὀνόματος τοῦ Μητροπολίτη Κλήμεντος γιά ἕνα χρόνο (1393) καί στή συνέχεια ἀναφέρεται ὁ Μητροπολίτης Ακάκιος (1395-1405)[43]. Μετά επίσης ἀπό κάποιο χρονικό διάστημα, ἀναφέρεται τό ὄνομα τοῦ Μητροπολίτη Μονεμβασίας Δοσιθέου, ὁ ὁποιος τό 1426 ἔστειλε δυό πολύ σημαντικές ἐπιστολές στόν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως. Από τίς ἐπιστολές αὐτές ἀντλοῦμε πολλές ἱστορικές πληροφορίες πού ἀφοροῦν κυρίως τήν ἐποχή[44]. Ειδικότερα, οἱ επιστολές αυτές αναφέρονται στήν ἔριδα μεταξύ τῶν Μητροπόλεων Κορίνθου καί Μονεμβασίας, αναφορικά μέ τήν Ἐπισκοπή Μαΐνης[45]. Ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας Δοσίθεος ἤ κατ ἄλλους Δωρόθεος, επί Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Ἰωσήφ καί αυτοκράτορος Βυζαντίου Ἰωάννου Παλαιολόγου, συμμετεῖχε μαζί μέ τήν ὑπόλοιπη Ἑλληνική ἀποστολή στή Σύνοδο Φερράρας-Φλωρεντίας (1438-1439), προηγούμενος κατά τήν θέσιν τοῦ μητροπολίτου Κυζίκου Μητροφάνους, ὁ ὁποῖος καί διαμαρτυρήθηκε γιά τόν ὑποβιβασμό αυτόν, ἔναντι τοῦ μητροπολίτου Μονεμβασίας. Ὁ Μονεμβασίας μάλιστα, φέρεται νά ὑπέγραψε τόν ὅρο τῆς Ἑνώσεως[46].

Μετά τό 1426 ὑπάρχουν κενά στούς καταλόγους τῶν μητροπολιτῶν Μονεμβασίας, γεγονός πού οφείλεται στήν ἔκρυθμη κατάσταση τῆς περιόδου ἐκείνης γιά τήν περιοχή. Δέν πρέπει νά διαφεύγει τῆς προσοχῆς μας ὅτι τό 1462 ἡ Μονεμβασία κατελήφθη από τούς Ἐνετούς, μέ ἀποτέλεσμα τήν διακοπή τῆς επικοινωνίας της μέ τό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο. Οἱ ὑπάρχοντες δεσμοί πιθανότατα, δέν διεκόπησαν εντελῶς, αλλά δέν ὑπῆρχε πλέον ἡ στενή επαφή

---

43. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 43-44.

44. Σπύρου Π. Λάμπρου, *Νεος Ελληνομνήμων, ὡς ανωτερω*, σελ. 258-318.

45. Μεθοδίου Φούγια, Μητροπολίτου Πισιδίας, *Ἱστορια της Αποστολικης Ἐκκλησιας τῆς Κορίνθου*, Β' Ἔκδοση, Ἀθήνα 1997, σελ. 224.

46. Τάσου Αθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 44. Ἐπίσης βλ. καί Αρχιμ. Θεοφίλου Ν. Σιμοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 36.

τῆς Μητροπόλεως Μονεμβασίας μέ τόν Οἰκουμενικό θρόνο. Μέ χρονικές διακοπές, ἀπό πηγές πληροφορούμεθα, ὅτι τό 1483 ποιμενάρχης τῆς Μητροπόλεως Μονεμβασίας ἦταν ὁ Ἰωσήφ. Τόν Ἰωσήφ διαδέχθηκε ὁ Κύριλλος πρίν τό 1500, ὁ ὁποῖος πέθανε τό 1506.

Τό 1500 κατελήφθησαν ἡ Μεθώνη καί ἡ Κορώνη ἀπό τούς Τούρκους. Οἱ Ἐπισκοπές αὐτές ὑπάγονταν στήν ἀκόμη λατινοκρατούμενη Μητρόπολη Μονεμβασίας. Παρότι ὑπήγετο σέ Λατίνους πολιτικούς ἡγεμόνες, ἡ Μονεμβασία ἐκκλησιαστικά διοικεῖτο ἀπό τόν ὀρθόδοξο Μητροπολίτη της, ὁ ὁποῖος χειροτονοῦσε προσερχομένους ὑποψηφίους ἱερεῖς, ἐπανειλημμένως, ἀπό τήν Κρήτη. Οἱ Ἐνετοί ὅμως προσπάθησαν ἀρκετές φορές νά προωθήσουν πρόσωπα φίλα προσκείμενα σέ αὐτούς. Ἔτσι πρίν ἀπό τό 1506 καί ἐνῶ ὁ Μητροπολίτης Μονεμβασίας Κύριλλος, ἄν καί κανονικός μητροπολίτης, δέν ἀσκοῦσε λόγω γήρατος τά καθήκοντά του, οἱ Ἐνετοί προσπάθησαν νά προωθήσουν τόν Κρητικό Ἀρσένιο Ἀποστόλη, ἐνῶ γιά τό Μητροπολιτικό θρόνο τῆς Μονεμβασίας εἶχε βλέψεις ὁ Ἐπίσκοπος Κορώνης Βησσαρίων. Ὁ Ἀρσένιος Ἀποστόλης κατέλαβε τόν μητροπολιτικό θρόνο Μονεμβασίας, ὅμως ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Παχώμιος Α΄ τό 1509 τόν καθαίρεσε, τόν αφόρισε καί θεώρησε ἀντικανονικές τίς χειροτονίες στίς ὁποῖες αὐτός προέβη. Ὁ Ἀρσένιος διαμαρτυρήθηκε ἔντονα καί ἀποχώρησε στήν Κρήτη ἀπό τό 1513 ὡς τό 1519 ἤ τό 1520. Πῆρε τό μέρος τῶν Λατίνων ἀποβλέποντας στόν ρωμαιοκαθολικό πλέον θρόνο τῆς Μονεμβασίας. Ὅμως οἱ Ἐνετοί τοποθέτησαν στόν ἀρχιεπισκοπικό θρόνο τῆς Μονεμβασίας τό 1516 τό μαθητή καί συμπολίτη τοῦ Ἀρσενίου Ἀποστόλη, τόν ἑλληνιστή Μάρκο Μουσοῦρο, ἐνῶ τό 1517 Λατῖνος ἀρχιεπίσκοπος Μονεμβασίας τοποθετήθηκε ὁ Λακεδαιμόνιος Μανίλιος (Ἐμμανουήλ) Ράλλης Καβάκης.

Ὅπως εἶναι ἐμφανές, οἱ Ἐνετοί κατακτητές τῆς Μονεμβασίας παρενέβησαν ἀκόμη καί στά ἐκκλησιαστικά της ζητήματα. Ἔτσι ὁ πάπας Λέων Ι΄ μέ θέσπισμά του, παράτυπα, συγχώνευσε τήν Ὀρθόδοξη Μητρόπολη Μονεμβασίας μέ τήν Καθολική ἀρχιεπισκοπή, ὑπό τόν ὅρο ἐκ τῶν εἰσοδημάτων τῆς ἀρχιεπισκοπῆς νά συσταθεῖ μία Ἀκαδημία γιά δώδεκα σπουδαστές τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων. Ὁ Ἀρσένιος Ἀποστόλης, Καθολικός ἀρχιεπίσκοπος πλέον Μονεμβασίας, ἀναδείχθηκε σέ ἐξαιρετικά δυναμικό καί δραστήριο ἱεράρχη. Παρέμεινε στή Μονεμβασία καί ἀσχολήθηκε μέ τά ἐκκλησιαστικά ζητήματα τῆς περιοχῆς, ἐκπροσωπώντας τούς Λατίνους, ὡς τό θάνατό του τό 1535, στή Βενετία.

Τό 1540 κατέλαβαν οἱ Τοῦρκοι τή Μονεμβασία, ὅποτε ἐπανῆλθε τό ὀρθόδοξο ἐκκλησιαστικό καθεστώς τῶν μητροπόλεων. Οἱ Ὀρθόδοξοι ποιμενάρχες τῶν Ἑλληνικῶν περιοχῶν, δέν εἶχαν τό κῦρος καί τήν ἰσχύ τῆς προγενέστερης καί ἔνδοξης βυζαντινῆς περιόδου,

καθόσον οἱ Τοῦρκοι λόγω διαφορετικῆς θρησκείας διέκειντο ἐχθρικά ἔναντι τῶν Ἑλλήνων. Ὅμως τόν πρῶτο λόγο σχετικά μέ τά θρησκευτικά- ἐκκλησιαστικά ζητήματα τῶν Ἑλλήνων εἶχε τό Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Σταδιακά, οἱ Ὀρθόδοξοι ποιμενάρχες ἀπέκτησαν σχετικές ἐλευθερίες στίς περιοχές τους, καί οἱ Τοῦρκοι ἔδειχναν σέ αὐτούς, ἀνάλογα μέ τίς ἐποχές τόν προσήκοντα σεβασμό.

Ἀναφορικά μέ τόν κατάλογο τῶν μητροπολιτῶν Μονεμβασίας ἀναφέρονται τά ἑξῆς ὀνόματα ἱεραρχῶν: Ἰωάσαφ (μετά τό 1541), Ἱερεμίας (1561 – πριν το 1572), Μακάριος Μελισσηνός (ἴσως διάδοχός του Ἱερεμία χωρίς χρονολογική ἐπισήμανση).Ὡς διάδοχός τοῦ Μακαρίου Θεωρεῖτο ὁ Ἱερόθεος, ὁ ὁποῖος τό 1591 εἶχε ἤδη παραιτηθεῖ.Τόν Ἱερόθεο μᾶλλον διαδέχθηκε ὁ μητροπολίτης Γεννάδιος, ὁ ὁποῖος ἀρχιεράτευσε ἐπί δυό ἤ τρία χρόνια (1591-1593). Τήν θέση του κατέλαβε ὁ Λαυρέντιος ἤ Λεόντιος, πού καθαιρέθηκε ὕστερα ἀπό Συνοδική ἀπόφαση τοῦ 1604, ὅποτε στή θέση του προήχθη ὁ Ἐπίσκοπος Ρέοντος Ἰωάσαφ, πού ἐπίσης καθαιρέθηκε τό 1608. Γιά τόν διάδοχο τοῦ Μητροπολίτου Ἰωάσαφ δέν ἔχουμε ἔγκυρες πληροφορίες, πιθανότατα ὑπῆρξε ὁ Γερμανός, πού ἐμφανίζεται σέ ἐκκλησιαστικές πηγές ὡς ἐν ἐνεργείᾳ τό 1610 καί ὡς πρώην Μονεμβασίας τό 1612. Τό Μητροπολίτη Γερμανό διαδέχθηκε ὁ Ἀχίλλιος (1614-1617)[47] ἐνῶ τό μητροπολίτη Ἀχίλλιο διαδέχθηκε ὁ Μητροπολίτης Μητροφάνης.

Κατά τήν περίοδο τῆς ἀρχιερατείας τοῦ Μητροφάνους συνέβησαν ἀρκετές ἀλλαγές στή Μητρόπολη Μονεμβασίας. Τό Νοέμβριο τοῦ 1632 πραγματοποιήθηκε μέ ἐντολή τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Κυρίλλου τοῦ Α΄ ἡ προσάρτηση τῆς Ἐπισκοπῆς Καλαμῶν στή Μητρόπολη Μονεμβασίας[48].

Τό 1634, ἐπί τῆς τετάρτης πατριαρχίας τοῦ ἰδίου πατριάρχου Κυρίλλου καθαιρέθηκε ὁ πρώην μητροπολίτης Μονεμβασίας Μητροφάνης ἐπειδή σφετερίσθηκε τήν Καλαμάτα καί ἄλλα χωριά πού ἀνῆκαν ἐκκλησιαστικά στόν κανονικό Μητροπολίτη Μονεμβασίας Νεόφυτο[49]. Ἀπό τά στοιχεῖα αὐτά συμπεραίνουμε, ὅτι ὁ Μητροπολίτης Μητροφάνης εἶχε ἀπωλέσει τό θρόνο του, ἀσκοῦσε ὅμως ἀντικανονική πνευματική ἐξουσία στήν πρώην ἐπαρχία του, καί εἶχε τόν τρόπο νά προσαρτᾶ νέες περιοχές στή σφαίρα τῆς πνευματικῆς του ἐπικράτειας. Ἡ ἐξουσία του ὅμως ἐπεκτάθηκε πιθανότατα

---

47. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 44- 45.

48. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 149. Ἐπίσης βλ. και Σάθα, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τόμ. 3 ἐν Βενετίᾳ 1872, σελ. 569.

49. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ, 149. Ἐπίσης Βλ. καί Σάθα, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τόμ. 3, ἐν Βενετίᾳ 1872, σελ. 570.

πολύ, μέ ἀποτέλεσμα νά καθαιρεθεῖ ἀπό τόν Πατριάρχη.

Ἐπί πατριαρχείας τοῦ Κων/πόλεως Ἰωαννικίου Β,' τόν Ἰούνιο τοῦ 1647 ἐκδόθηκε σιγίλλιο Πατριαρχικό, σύμφωνα μέ τό ὁποῖο ἡ ἐπισκοπή Πλάτσας ὑπήχθη στό μητροπολίτη Μονεμβασίας. Ἡ ἐπισκοπή Πλάτσας, παλαιότερα, εἶχε προβιβασθεῖ, ἀντιδεοντολο-γικά, σέ ἀρχιεπισκοπή καί στή συνέχεια σέ ἐξαρχία[50].

Τόν Αὔγουστο τοῦ 1652, πάλι ἐπί τῆς πέμπτης Πατριαρχίας τοῦ Ἰωαννικίου Β', σύμφωνα μέ ἔγγραφο τοῦ μητροπολίτη Μονεμβασίας Σοφρωνίου ἀκυρώθηκε ἡ προσάρτηση τῆς ἐπισκοπῆς Πλάτσας, ἡ ὁποία ἔλαβε χώρα τό 1647 καί ἀποδόθηκε στόν Πατριάρχη πάλι ὡς Ἐξαρχία[51].

Ἐπίσης ἔχουμε στή διάθεσή μας, ἀπό τόν ἀρχιμ. Θ. Ν. Σιμόπουλο, ὡς ἀνωτέρω, σελ. 52-54, γενικό κατάλογο τῶν ἀρχιερατευσάντων μητροπολιτῶν τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας ἀπό τόν 8ο αἰ. μ. Χ., ὁ ὁποῖος ἀλλοῦ συμφωνεῖ μέ τά ὅσα μέχρι τώρα παραθέσαμε καί ἀλλοῦ διαφοροποιεῖται , τόν ὁποῖο καί παραθέτουμε:

1 Πέτρος 787
2 Ἰωάννης 820
3 Παῦλος 956
4 Ἀθανάσιος 10ος μ.Χ. αἰ.
5 Γεώργιος 10ος μ.Χ. αἰ
6 Γρηγόριος 1083
7 Γρηγόριος 1262
8 Νικόλαος 1292
9 Σωφρόνιος 1315
10 Θεοδόσιος 1323
11 Ἰσίδωρος 1342
12 Ἰωάννης -
13 Ἰάκωβος Κουκουνάρης 1347
14 Ἰωάσαφ 1387
15 Ἰωσήφ 1388
16 Ἀκάκιος 1396
17 Ἰσίδωρος 1415
18 Δοσίθεος 1423
19 Θεόδωρος 1436
20 Ἀρσένιος Αποστόλης 1506
21 Μανίλιος Κοβάκης Ράλλης 1513
22 Μάρκος Μουσούρος 1517
23 Ἰωάσαφ 1529
24 Μητροφάνης 1540
25 Μακάριος Μελισσηνός 1569
26 Ἰωάσαφ 1541
27 Ἰγνάτιος
28 Ἱερεμίας 1572
29 Ἰωσήφ 1574
30 Ἱερόθεος 1582
31 Διονύσιος 1592
32 Λαυρέντιος 1593
33 Παῦλος 1600
34 Λεόντιος 1603
35 Γερμανός 1611
36 Αχίλλιος 1616
37 Χρύσανθος Λάσκαρις 1618
38 Μητροφάνης 1620

---

50. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ, 149. Ἐπίσης βλ. καί Σάθα, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, τόμ. 3 ἐν Βενετίᾳ 1872, σελ. 581.

51. Ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Δημητρίου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας,ὡς ἀνωτέρω, σελ, 149. Ἐπίσης βλ. καί Σάθα, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, τόμ. 3 ἐν Βενετίᾳ 1872, σελ. 587.

39 Ἱερεμίας 1625
40 Μελέτιος 1632
41 Νεόφυτος Καρακάλος 1644
42 Σωφρόνιος 1649
43 Λαυρέντιος 1662
44 Παρθένιος 1672
45 Νικηφόρος 1680
46 Γρηγόριος 1700
47 Καλλίνικος 1716
48 Γεράσιμος 1720
49 Γρηγόριος Αθηναίος 1728
50 Νικηφόρος 1732
51 Ἄνθιμος 1740
52 Καλλίνικος 1748
53 Ἰγνάτιος 1750
54 Χρύσανθος ἐθνομάρτυς 1801
55 Ἱερόθεος ἀπό Παροναξίας 1833
56 Δανιήλ 1833-1844
57 Διονύσιος Σασανᾶς 1852- 1876
58 Θεόκλητος Μηνόπουλος 1892-1902
59 Γερμανός Τρωϊάνος 1907-1932
60 Διονύσιος Δάφνος 1936-1959
61 Κυπριανός Πουλάκος 1959-1970
62 Ἱερόθεος Κυριαζόπουλος 1971 - 1980
63 Εὐστάθιος Σπηλιώτης 1980

6. Ἱστορική πορεία τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας

Τό 1688 οἱ Ἐνετοί κατέλαβαν ἐκ νέου τήν Πελοπόννησο καί ἄρχισαν τή γνωστή ἀπό τό ΙΔ' καί ΙΕ' αἰώνα τακτική τους πρός τόν ἑλληνικό κλῆρο καί κατά συνέπεια καί πρός τή Μητρόπολη Μονεμβασίας.

Ἡ παρουσία τῶν Ἐνετῶν στήν Πελοπόννησο τερματίζεται τό 1715 ὅποτε μέ τήν ἀνατολή τοῦ ΙΗ' αἰώνα ἀρχίζει ἡ δεύτερη φάση τῆς Τουρκοκρατίας καί ἡ μητρόπολη Μονεμβασίας γράφει τή νεότερη ἱστορία της, ἄρρηκτα συνδεδεμένη μέ τήν ἐθνική ζωή καί τήν ἱστορία τοῦ ὑποδούλου ἑλληνισμοῦ.

Μέχρι τήν ἔναρξη τῆς ἐπαναστάσεως τοῦ 1821 ἡ μητρόπολη Μονεμβασίας ξεχώριζε μεταξύ τῶν ὑπολοίπων μητροπόλεων τῆς Πελοποννήσου καί περιελάμβανε τίς ἐπισκοπές Ἕλους, Ἀνδρούβιστας, Λαγείας, Μαΐνης, Μηλέας, Πλάτσης, Ἀνδρούσης καί Ζαρνάτας. Καθ᾽ ὅλη τήν διάρκεια τοῦ ἀπελευθερωτικοῦ ἀγώνα οἱ ἀνωτέρω ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες ἦταν αὐτοτελεῖς καί τρόπον τινά αὐτόνομες ἀπό τήν κεντρική ἐξουσία τῆς μητροπόλεως Μονεμβασίας. Ἐπακόλουθο αὐτῆς τῆς καταστάσεως ἦταν νά ἀτονήσει ἡ μητροπολιτική ἐκκλησιαστική διοικητική ὀργάνωση τῆς περιωνύμου μητροπόλεως Μονεμβασίας[52]. Ἡ ἱστορική μητρόπολη Μονεμβασίας, μέ βασιλικό διάταγμα τοῦ ἔτους 1833, μετονομάσθηκε σέ ἐπισκοπή

52. Ἱερά Μητρόπολις Μονεμβασίας καί Σπάρτης, Θησαυροί καί κειμήλια Μουσείου Ἐκκλησιαστικῆς Τέχνης, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 22.

Ἐπιδαύρου Λιμηρᾶς, μέ ἀρχιερέα τόν Ἱερόθεο(1833-1841). Σταδιακά, τά ἔτη 1834-1852, οἱ περιφερειακές ἐπισκοπές, δηλαδή ἡ της Καρδαμύλης(1834), οἱ ἐπισκοπές Οἰτύλου, Ζυγοῦ(1841), Γυθείου(1842), τμηματικά τῆς Σελλασίας, πρώην Βρεσθένης, καί τέλος ἡ ἐπισκοπή Ἀσίνης(1852), ὑπήχθησαν στήν ἐπαρχία τοῦ Λακεδαίμονος. Τό Δεκέμβριο τοῦ 1841, ἡ ἐπισκοπή Ἐπιδαύρου Λιμηρᾶς, συγχωνεύεται μέ τήν ἐπισκοπή Λακεδαίμονος, ὁπότε καί μεταβιβάζονται στόν ἐπίσκοπο Μονεμβασίας καί Λακεδαίμονος, τά προνόμια τῆς ἐξαρχίας τῆς Πελοποννήσου καθώς καί ὁ τίτλος Παναγιώτατος, τά ὁποῖα ὁ αὐτοκράτορας Ἀνδρόνικος ὁ Β', ὁ Παλαιολόγος, εἶχε ἀποδώσει στή μητρόπολη Μονεμβασίας ἐπί μητροπολίτου Νικολάου, μέ τό χρυσόβουλλο τοῦ 1301. Ἔκτοτε ὁ ἑκάστοτε ἐπίσκοπος Μονεμβασίας καί Λακεδαίμονος, καί στή συνέχεια ὁ μητροπολίτης Μονεμβασίας καί Σπάρτης, προσαγορεύεται «Παναγιώτατος» ἐντός τῶν ὁρίων τῆς ἐπαρχίας του, παραπέμποντας στήν ἀπό μέρους τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας προβολή καί ἀπόδοση τιμῆς στόν μητροπολίτη καί στήν πόλη τῆς Μονεμβασίας[53].

7. *Συμπεράσματα*

Ὁ μητροπολιτικός θρόνος τῆς Μονεμβασίας εὑρισκόμενος στό ἔδαφος τῆς ἀρχαίας Μινώας, εἶναι ἱεραποστολική προέκταση τῆς ἀποστολικῆς καί μητροπολιτικῆς ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου. Ἡ Μονεμβασία ὡς ἐπισκοπή, ὑπαγόταν ἕως τά τέλη τοῦ ΣΤ' μ. Χ. αἰ. ἤ κατ᾿ ἄλλους ἕως τόν Ι' αἰώνα ἤ ἀκόμη ἕως τόν ΙΒ' αἰώνα, στή μητρόπολη Κορίνθου. Λόγω τῆς μεγάλης ἐμπορικῆς, ναυτικῆς, οἰκονομικῆς καί πληθυσμιακῆς της ἀναπτύξεως, ὡς καί τῆς γεωστρατηγικῆς της θέσεως καί τοῦ ἀνυποχώρητου τῶν κατοίκων της, κατέστη προπύργιο τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας καί τῆς πολιτικῆς της, ἐναντίον τῶν διαφόρων ἐπιβουλῶν καί συμφερόντων τῆς ἐποχῆς, ἀπό τήν ἵδρυσή της τό 567 μ. Χ. ἐπί τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος Μαυρικίου τοῦ ἀποκαλουμένου καί Τιβερίου, ἕως καί τήν πτώση τῆς βασιλίδος τῶν πόλεων τό 1453. Ὡς ἐκ τούτου ἡ Μονεμβασία, ἡ δυναμένη νά χαρακτηρισθεῖ καί ὡς ἡ «Βενετία τῆς Ἀνατολῆς» καί προκεχωρημένο ἱστορικό φυλάκιο Ὀρθοδοξίας καί Ἑλληνισμοῦ, ἐτιμήθη καί προεβλήθη ἐκκλησιαστικά ὑπερβαλλόντως, μέ ἀρκετά αὐτοκρατορικά χρυσόβουλλα ἀλλά καί ἀργυρόβουλλα δεσποτῶν- ἡγεμόνων, ὡς καί σιγίλλια τῶν πατριαρχῶν Κων/πόλεως. Ἐξαιρετικῆς σημασίας

53. Ἱερά Μητρόπολις Μονεμβασίας καί Σπάρτης, Θησαυροί καί κειμήλια Μουσείου Ἐκκλησιαστικῆς Τέχνης, *ὡς ἀνωτέρω*, σελ. 23-24. Ἐπίσης βλ. Τάσου Ἀθ. Γριτσοπούλου, ὡς ἀνωτέρω , στ. 46 καί τοῦ ἰδίου: «Σπάρτης- Μονεμβασίας, Μητρόπολις», *ΘΗΕ* 1967, τόμ. 11ος , σελ. 363, Ἀθῆναι 1967.

καί σπουδαιότητος καθίσταται τό χρυσόβουλλο τοῦ αὐτοκράτορος Ἀνδρονίκου τοῦ Β', τοῦ Παλαιολόγου τοῦ πρεσβυτέρου (1282-1328), τό ὁποῖο ἐκδόθηκε τό 1301 καί σύμφωνα μέ τό ὁποῖο, στή μητρόπολη Μονεμβασίας, πού περιελάμβανε ὀκτώ ἐπισκοπές, ἀπεδόθησαν ἡ τάξη, οἱ τιμές καί τά προνόμια τῆς μητροπόλεως Σίδης τῆς Παμφυλίας, ἀνερχόμενη στή 10η θέση ἀνάμεσα στίς αὐτοκέφαλες μητροπόλεις καί ἀρχιεπισκοπές τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐπί πλέον στόν μητροπολίτη της, ἐδόθη ἡ δυνατότητα νά φορᾶ σάκκο, νά φέρει διβάμβουλον, ὡς καί τόν τίτλο ἐνδεχομένως καί τά δικαιώματά του «Ἐξάρχου πάσης Πελοποννήσου» καθώς καί νά προσαγορεύεται «Παναγιώτατος». Ἐπίσης, ἀπέκτησε τό προνόμιο, ἀντί ἄλλης ὑποδηλώσεως νά ἀποφαίνεται μέ ἰνδικτιώνα ἐντός τῶν ὁρίων τῆς ἐπαρχίας του, τό ὁποῖο εἶναι ἐνδεικτικό τῆς μεγάλης τιμῆς, τῆς δυνάμεως καί τοῦ κύρους πού ἀπέδιδαν οἱ αὐτοκράτορες, οἱ πατριάρχες, οἱ βασιλεῖς καί ἡγεμόνες στό θρόνο τῆς Μονεμβασίας. Στό διάβα τῶν αἰώνων καί παρότι τά χορηγηθέντα ὑπό τῶν Βυζαντινῶν προνόμια, στή Μητρόπολη καί τό μητροπολίτη Μονεμβασίας ἐπίσημα ἀτόνησαν, ἐν τούτοις ὁ πιστός λαός διατηρεῖ τήν ἱστορική μνήμη καί διασώζει τήν διαμορφωθεῖσα ἐκκλησιαστική παράδοση ὥστε μέχρι καί σήμερα ὁ μητροπολίτης Μονεμβασίας ἐντός τῶν ὁρίων τῆς ἐπαρχίας του ἄτυπα, νά προσαγορεύεται Παναγιώτατος.

Βιβλιογραφία

Ἀτέση Βασιλείου Γ. μητροπολίτου πρ. Λήμνου, *Ἐπίτομος ἐπισκοπική ἱστορία*
τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπό τοῦ 1833 μέχρι σήμερον. Τόμοι Α', Β', Γ', ἐν Ἀθήναις 1948, 1953 καί 1969.

Γριτσοπούλου Τάσου Ἀθ, «Μονεμβασία», *Θ.Η.Ε*,. τόμος 9ος, Ἀθῆναι 1966.

Γριτσοπούλου Τάσου Ἀθ, «Σπάρτης-Μονεμβασίας, Μητρόπολις», *Θ.Η.Ε.*, τόμος 11ος, Ἀθῆναι 1967.

Δημητρίου Ἀρχιμ. Χρυστόμου, Ἡ Μητρόπολις Μονεμβασίας καί αἱ ὑπ' αὐτήν ὑπαγόμεναι Ἐπισκοπαί μέχρι τοῦ 18ου αἰῶνος, «Θεολογία» τόμος 7ος, ἐν Ἀθήναις 1929.

Δρανδάκη Παύλου, *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, ἔκδοσις Δευτέρα, τόμος 17ος, Ἐκδοτικός Ὀργανισμός «Ὁ Φοῖνιξ», Ἀθῆναι.

Ζερλέντου Περικλέους Γ, *Ἡ ἐν Πελοποννήσῳ Ἑλληνική Ἐκκλησία ἐπί Ἐνετῶν ἔτεσι 1685 – 1715*. Ἐκδοτικός Οἶκος Γεωργίου Π. Βασιλείου, ἐν Ἀθήναις, 1921.

Ἱερά Μητρόπολις Μονεμβασίας καί Σπάρτης, *Θησαυροί και κειμήλια Μουσείου Ἐκκλησιαστικής Τέχνης*, Σπάρτη, 1998.

Καλογερᾶ Κωνσταντίνου Ἐμ, *Μονεμβασία. Ἡ Βενετία τῆς Πελοποννήσου.*, Ἀθῆναι 1956.

Λάμπρου Σπυρίδωνος Π, *Νέος Ἑλληνομνήμων*, τόμος δωδέκατος, Ἀθήνησιν 1915.

Μιχάλαγα Δέσποινα Στεφ, *Συμβολή στήν Ἐκκλησιαστική Ἱστορία τῆς Πελοποννήσου κατά τή Β' Βενετοκρατία (1685 – 1715)*. Ἐκδόσεις Κληροδοτήματος Βασιλικῆς Δ. Μωραΐτου, Αθήνα, 2008.

Μπούμη Παναγιώτου Ι, *Οἱ ἐξωκατάκοιλοι ἤ ἐξωκατάκηλοι ἄρχοντες (Προέλευσις καί νομοκανονική σημασία τῆς διφυοῦς προσωνυμίας)*. Ἀθῆναι 1969.

Μωραΐτη Δημ. Ν., «Κηροστάτης», *ΘΗΕ*, τόμος 7ος, Ἀθῆναι 1965.

Νικολοπούλου Παν. Γ., «Ἰνδικτιών», ΘΗΕ, τόμος 6ος, Ἀθῆναι 1965.

Παπαδοπούλου Χρυσοστόμου Α, Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος (ἀπ' ἀρχῆς μέχρι του 1934)*, Ἔκδοσις Τρίτη, Αποστολική Διακονία, 2000.

Ράλλη Γ. - Ποτλή Μ, *Σύνταγμα θείων καί ἱερῶν κανόνων*, τόμος Ε', Ἀθήνησι 1855.

Σιμοπούλου Ἀρχιμ. Θεοφίλου Ν, *Ὁ τίτλος Παναγιώτατος*, Ἀθῆναι, 1964.

Στεφανίδου Ἀρχιμ. Βασιλείου Κ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία ἀπαρχῆς μέχρι σήμερον*, Δ' ἔκδοσις, ἐκδοτικός οἶκος «Ἀστήρ», Ἀθῆναι 1978.

Φούγια Ἀρχιμ. Μεθοδίου, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, ἀπ' ἀρχῆς μέχρι σήμερον*, Ἀθῆναι, 1968.
Φούγια Μεθοδίου Μητρ. Πισιδίας, *Ἱστορία τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας της Κορίνθου*, Β' Ἔκδοση , Αθήνα 1997.
Φραντζῆ Γ, *Χρονικόν τῆς Μονεμβασίας*, Ἔκδοσις Βόννης.
Gelzer Heinrrich, *Texte der Notitiae Episcopatuum*, Munchen, 1901.

Φούγια Λυκιά, Μαθούσου Ιστορία της Αποστολικής Εκκλησίας της Κερκύρας, απ' αρχής μέχρι σήμερον, Αθήνα, 1988.
Φούγια Μεθοδίου Λυκιά Πατέρας, Ιστορία της Αποστολικής Εκκλησίας της Κερκύρας, Β΄ Έκδοση, Αθήνα 1992.
[illegible] Χρονικό της Μονής [illegible], Έκδοσις [illegible]
Gelzer Heinrich, Texte der Notitiae Episcopatuum, Μόναχον 1901.